

محمد بن عبد الله

قاموس الفقه العربي

مكتبة الفقه العربي



قاموس الفكر السياسي

الجزء الأول

دراسات سياسية وفكرية

« ١٢ »

تأليف : مجموعة من المختصين

قاموس الفكر السياسي

الجزء الأول

من حرف الألف
حتى نهاية حرف العين

ترجمة : الدكتور انطون حمصي



منشورات وزارة الثقافة

في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٦٤

COLLECTION J. BREMOND

Dictionnaire
de la pensée
politique
Hommes et idées

Dictionnaire de la Pensée politique = قاموس الفكر السياسي

تأليف مجموعة من المختصين ؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة

الثقافة ، ١٩٩٤ . - ج ١ ؛ ٢٤ سم . - (دراسات سياسية وفكرية ؛ ١٢)

من حرف الالف حتى نهاية حرف السين .

١ - ٢٢٠ر٠٢ ح م ص ق ٢ - العنوان ٣ - العنوان الموازي

٤ - حمصي ٥ - السلسلة

مكتبة الاسد

المؤلفون

ج. بودو	جان بيتك الشتين
ليون بومبا	جوليا آتاس
تيرنس بول	وليام اوكهيت
دافيد بيتهام	شلومو افنيري
رتشارد بيلامي	نويل اوسوليفان
رونالد لبيبتر	بنجامان باربر
بربارا تايلور	دافيد باركر
كيث تايلور	رودني باركر
رتشارد توك	جوناثان بارنز
ايرين جنديزر	توماس بانفل
س. ل. جنكسون	بريان باري
بيتر جونس	جيرانت باري
جيمس فورنر جونسون	بهيكو باروخ
نورمان جيراس	حنة فينيكل بتكين
آلان جيورث	اليسون براون
غرام دنكان	انتوني برود
مارك ديفي	رايمو نعلات
ر. و. ديفيس	انتوني بلاك

لویس شیفر	ف. روزن
روث غافیزون	نانسی ل. روزنبلوم
آمی غوتمان	آلان ریان
یادریزا غودوین	دافید بول ریپوفتش
دافید غوردون	آلان ریتر
جاک آ. غولدستون	ملفین ریختر
آلان ه. غولدمان	باتریک ریلی
جون غوینک	اندرو ریف
ر. ج. فرای	جون زفیسبر
رتشارد ب. فریدمان	لیمان سارجنت
موزیس فنلی	جون ستانلی
مورای فورسیت	زیف سترنہیل
اورسولا فوغل	تراسی ب. سترونغ
جوزیف فیما	ل. ا. سید نتوب
مارک فلیپ	پیتر شتاین
ابریل کادتر	ہیلیت شتاینر
تیریل کادفر	غاریت شلدون
مرگریٹ کانوفان	غوردون شوٹسیت
یوجین کامنکا	مورتون شولمان
آلان کاوتسون	جانیت کولمان
دافید کٹر	ولیم اکونولی
موریس کرانستون	ستیفان لوکز
مایکل ه. کرافورد	جیری می شیرمر

نيل هاردنغ	برستون كنغ
بيتر هاف بيني	باروخ كني ياز
يان هامبشر روسونك	جيمس كوتون
روجر هاوشير	ديانا كول
ستيغان هوايت	جاك ليفي
هارون هويغل	جيوفري هارशल
جاك ا. س. هايوارد	دون ماركويل
جون هورتون	روجر د. ماسترز
توماس ا. هورن	روبرت ج. ماك شي
جون هول	نيل ماك كورميك
ارنولد هيرتج	دافيد ماك ليلان
جيريمي والدورن	ويلسون ماك ويليامز
البرت ويل	كيث مينلاس
بيريل ويليامز	دافيد ميلر
ماركوس ه. ورنر	روبن ملينر - غولاند
دونالد ونشي	روبرت نيسبت

* * *

مقدمة

ان ما يدعو هذا الكتاب القراء اليه هو اكتشاف حقيقي لا يصنع
اساس الافكار السياسية وتجدها الحالي . وقاموس الفكر السياسي
هذا القائم على مدخلين : على اساس الموضوع (الديمقراطية ، الشمولية ،
الحركة النسائية ، الحرية ، العنف ..) وكذلك على اساس المؤلف
(افلاطون ، مونتسكيو ، كانت ، هيجل ، راولز ...) يحقق هدف
عرض الفكر السياسي ، منذ العصور القديمة حتى ايامنا هذه بصورة
غاية في الوضوح ، ولكنها دقيقة وكاملة ايضا .

وقد اسهم مائة وخمسة عشر اختصاصيا من ذوي الشهرة العالية
في تحرير هذا المؤلف . وكل مقال ، فيه ، يعرض الصور المتنوعة التي
حلل ، بها ، كل موضوع في مجرى الزمن بطريقة بعيدة عن الدوغماتية .

ان هذه الترجمة للاساسي من « موسوعة بلاكويل للفكر السياسي »
ستقدم للقارئ من غنى المناظرات في نهاية القرون الوسطى الى انبثاق
مقاربات راولز وهابيك المعاصرة ، أداة تحليل وتامل استثنائية تسمح
لكل قارئ بفهم افضل للمناظرات السياسية الحالية .

حرف الألف

افلاطون	ابن خلدون
الاقتصاد السياسي الكلاسيكي	الابوية
الاقطاعية	الاتحادية
آلتوسر	الأخاء
الامبريالية	الارادة العامة
انفلز	ارسطو
اورتيغا	اوندت
اوغسطين	الارهاب
اوكهام	الاستبدادية
اوين	الاستغلال
الايدولوجية	الاشتراكية
	الاصلاح

ابن خلدون ١٣٣٢ - ١٤٠٦

رجل بلاط وقاض ومؤرخ عربي . قضى ابن خلدون المولود في تونس اكثر من نصف عمره في السعي وراء طموحات وهمية في بلاطات فاس وغرناطة وتلمسان وبوجي . وعاش في القاهرة ، حيث اقام عام ١٣٧٨ ، حياة قاض واستاذ ناجحة ولكنها خلافية .

وفي عام ١٤٠١ ، التقى تيمورلنك امام اسوار دمشق . وشهرة ابن خلدون تقوم بشكل خاص على « المقدمة » (١٣٧٧) التي كتبها لتاريخه العام (١٣٧٧ - ١٣٨٢) وهو ، ايضا ، مؤلف مطول في الصوفية وتعليق لاهوتي ومؤلفات اخرى كتبها في شبابه ولكنها مفقودة .

كان ابن خلدون يريد انجاز تاريخ كامل ومدرّس . وقد كتب « المقدمة » ضمن هذا المنظور . وهو يناقش ، فيها ، انبثاق الجماعة التي نجمت ، في رايه ، عن عوامل ايكولوجية ومناخية مناسبة اتاحت اتصال السكن المنظم واستمراره . وقد حدث ذلك بعد ان التزم البشر ، وهم صعبو المراس ومفترسون بالطبيعة ولكنهم غير قادرين على البقاء منعزلين ، بالعيش في مجتمع بموجب عقد . ومن اجل أن يضمن المجتمع تماسكه ، اقام فوقه سلطة قهرية ، على صورة عضوية حية تبقى موحدة بفضل سيطرة طبع خاص . والسلطة القهرية قبلية (المشيخة) في البداية ، ثم تنجذب هذه الاخيرة بالمجد . فاذا نجحت أصبحت ملكية وانشأت دولة . ويقود الحكم السياسي ، بالسلطة القهرية ، الجماعة كوحدة سياسية متماسكة ... « المصيبة » . ولكن هذه الوحدة القائمة على صلات قرابة واقعية او وهمية تنتهي ، بعد قيام الدولة ، الى ان تتحطم عندما يتخلى الحاكم ، عمليا ، عن هذا الدستور الاصلي وينخرط في

سياسة حكم مطلق . ويسبب ذلك غنى كبيرا وازدهارا ، ولكنه يؤدي ، أيضا ، الى الاستبداد الذي يمارس تأثيرا ضارا في رخاء الرعية مع صعود الاحتكارات وزيادة الضرائب وتفكك الدولة في أطرافها ، ويحدث نتائج خطيرة لدى انتشار الأوبئة ووقوع كوارث أخرى . وهكذا تمر الدولة ، في فسحة ثلاثة اجيال ، بخمسة اطوار تقودها الى الهرم : وهكذا تصبح استبدادية . والحد الأقصى لحياة هذه الدولة هو ١٢٠ سنة ، وهي مدة السنة القمرية الكبيرة كما يقول الفلكيون . والمقدمة توفر وصفا استثنائيا للشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسود في دولة مزدهرة قبل أن تضم ويستعيدها طامحون اخرون لدورة سلاية جديدة .

كان ابن خلدون يتمتع بثقافة واسعة وواقعية صارمة ناجمة عن معارفه التاريخية وفعالياته السياسية . وقد حملت ملاحظاته الباحثين غالبا ، على أن ينسبوا اليه النظريات الحديثة والسوسيولوجية للدولة . إلا ان الدولة تقع ، في « المقدمة » ، ضمن قالب مشتق ، مباشرة ، من الكتابات التاريخية العربية . وكان ابن خلدون يسعى الى بيان كيفية التمييز بين التاريخ الحقيقي والروايات التاريخية الزائفة . ولا يجري تصور « العصبية » و « العمران » دون سياق الدولة المفسرة كعامل مجرد للحكم ليس له كيان سياسي . فالدولة هي ، إذن ، تعاقب سلاسل الصلة الوحيدة بينها هي صفتها المؤقتة . ومناقشات ابن خلدون حول « البداوة » و « الحضارة » تريد أن تقابل المقتضيات المفهومية للدولة كما كونتها الكتابات التاريخية ، والخلفية « السوسيولوجية » التي تنطوي عليها ناجمة عن واقعية اقليمية استرجاعية .

الابوية

يرد المصطلح ، في استعماله الحديث ، الى القوانين والسياسات التي تحد من حرية الأشخاص بذريعة خدمة مصالحهم بشكل افضل . ويمكن أن نذكر ، كأمثلة على هذه الابوية ، القوانين التي تحمي المستهلكين بمتعمهم من شراء منتجات رخيصة لكنها خطيرة او السياسات

التحريرية التي تنزع الى الحد من استهلاك مواد ضارة كالمخدرات والكحول والتبغ . ويطرح ، في المناقشة النظرية حول الابوية ، سؤالان اساسيان هما : كيف يمكن ، أولا ، التعرف على القوانين والسياسات الابوية ، حقا ؟ ثم ماذا يمكن أن يكون مبرر الحماية في دولة حديثة ؟

فعلى سبيل المثال ، يمكن للحصومات الاجبارية من اجل التقاعد ان ترغم الناس على ادخار ما يريدونه ويمكن أن تعد ، ضمن هذا المعنى ، تدبيرا ابويا . ولكنها تعني أيضا ، اعادة توزيع من جانب الاغنياء نحو الفقراء ، ويمكن أن تعد ، بهذه الصفة ، تدبيرا معنيا بالمساواة .

ويجب ان نضيف الى هذا التعريف للابوية ان هذا القانون او تلك السياسة يجب ان يفيدا الذين يحدان من حريتهم حصرا . وهذا التعريف نفسه يثير مسائل لانه من المعروف جيدا أن مدلول نية المشرع مصدر لعدد كبير من الصعوبات .

الا انه يبدو ان مواجهة هذه الصعوبات افضل من المجازفة بالامتداد بميدان الابوية الى كل القوانين والسياسات التي قد تكون نتيجتها غير المتعمدة ، بل وغير المقصودة ، خدمة مصالح الناس رغما عنهم .

وتبرير الابوية صعب صعوبة خاصة في ديمقراطية ليبرالية حديثة . فهي تمضي مناقضة للتيارات الرئيسية للفكر الليبرالي على اعتبار ان الليبراليين الحقيقيين يلحون على كون كل شخص افضل حكم على رخائه (ولنلاحظ ، ونحن نقول ذلك ، ان المبدأ ينص على افضل حكم وليس على الحكم الكامل) . ويدعم هذا المبدأ جون ستيوارت ميل ، في « الحرية » (١٨٥٩) ، عندما يصرح بأن الهدف الوحيد للتشريع ولقهر الدولة يجب ان يكون منع الاضرار بالآخرين .

واقتصاد الرخاء الحديث الذي يتابع تقاليد الليبرالية الكلاسيكية يماثل ، عامة ، بين رخاء شخص ما والتفضيلات التي يعبر عنها . ومع ذلك ، وعلى الرغم من هذه التيارات الفكرية القوية ، كان على كثير من

الكتاب ذوي الاتجاه الليبرالي ، مثل هـ . آ. هارت (١٩٦٣) مثلا ، إن يسلموا بأن الابوية يمكن أن تبرر من أجل بعض الاهداف وفي بعض الظروف . وهم يرون في القول بأن الاشخاص هم ، دائما ، افضل الحكام حول لبرائهم تأكيدا مجانيا خالصا : فيمكن جيدا أن توجد ظروف يؤمن فيها ، رخاء المرء على المدى الطويل بالحد من حريته الحالية .

وبما ان اللجوء الى الابوية موضع نقاش ، فان الكتاب الليبراليين الذين يقبلون ضرورة ابوية ما بحثوا ، من أجل تبرير استعمالها ، عن معايير لا تستند الى احكام قيمة أو الفكرة القائلة انه لا يوجد سوى مثل أعلى واحد للحياة يفرض نفسه على كل الافراد . واكثر المعايير شيوعا ، من هذه الوجهة ، يقتضي أن يعرف الشخص الذي يحد من حريته شرعية هذه التضييقات وقبلها .

الا ان المسألة التي يطرحها هذا المعيار هو انه يجعل التمييز صعبا بين هذه الابوية « المقبولة » وغسيل دماغ ناجح . فيبدو ، إذن ، انه ليس امام المرء اذا كان في الوقت نفسه ، ليبراليا ومعتنعا بضرورة الابوية من خيار آخر خلاف العودة الى الوقوع في تعددية تعترف بقيمتين متميزتين : حرية الاختيار والمصلحة ، علما بأن هاتين القيمتين يمكن أن تتنازعا نتيجة للقانون أو لعمل السلطات العامة . وافضل ما يمكن أن يأمل به الليبراليون ، في هذه الظروف ، هو ان تحاط هذه الابوية بسياسات مؤسسية لمنع الحد المفرط من الحرية الفردية .

الاتحادية

يكون نظام الحكم الدستوري اتحاديا اذا كانت سلطة انضاج القانون موزعة بين هيئة تشريعية مركزية والمجالس التشريعية للولايات أو الاقاليم التي تشكل الاتحاد . فال مواطنون يخضعون ، إذن لمجموعتين من القوانين (في مجالات مختلفة) وهناك ، في الاحوال الطبيعية في كل وحدة من وحدات الاتحاد ، سلطة تنفيذية وسلطة قضائية ، تقابلان السلطتين الموجودتين على المستوى الاتحادي . واسناد السلطات مشتق من

الاستور ولا يمكن ان يعدل ، بصورة احادية الطرف ، من جانب احد المجالس التشريعية . وهكذا . فان النظام الاتحادي يختلف عن انظمة الحكم الوندوية حيث تفوض السلطة المركزية اجهزة تشريعية محلية ببعض السلطات التشريعية . ان الولايات المتحدة واستراليا وكندا والجمهورية الاتحادية الالمانية دول اتحادية . وتوزيع السلطة التشريعية مضمون ، في كل منها ، بوجود محكمة يمكن ان تعلن بطلان أي تدبير تشريعي اذا خرق الحدود المنصوص عنها في الدستور . اما عمليا ، فان درجة استقلال وحدات نظام اتحادي ما ، تتوقف على عوامل سياسية واقتصادية بقدر ما تتوقف على التوزيع القانوني للسلطات .

الاخاء

يصف الاخاء ، فكرة سياسية ، علاقات بين مواطنين او في رهط ماتتصف ، على صورة العلاقة المثالية ، بمشاعر محبة وتواصل والاشتراك في اهداف مشتركة .

والاخاء ، كالسياسة ، ليس اوتوماتيكيا ولا بريئا من الصراعات . فالعلاقة بين الاخوة تنطوي على خصومة كبيرة وعطف كبير في الوقت نفسه . . وهو يفترض لجم الدوافع العدوانية حيال الاخوة وضبطها بقيم مشتركة ومشاعر ايجابية . وتلعب الارادة ، فيه ، دورا حاسما . وتوحي طقوس الاخاء القديمة والحديثة بأن الاخاء الواقعي ينجم عن التزامات قصدية ومختارة على الرغم من ان اصل الاخاء الامكاني موجود في الولادة والتربية .

ولذلك ، فان الاخاء شبيه بالصدقة . وكلاهما ، فضلا عن ذلك ، يجمعان بين شخصين في قوام واحد (على عكس الصلات الموجودة بين الاباء والابناء) . وضمن هذا المقياس ، يقتضي الاخاء ، كالصدقة ، المساواة . ولكن الاخاء ، على عكس الصدقة ، يحتوي على علاقة متماثلة بالسلطة وينجم عنها . وبالفعل ، فان احتمال العلاقات الاخوية بين

مواطني مجتمع ذي بنية تسلسلية اكبر منه بين مواطني مجتمع مساواة مضبوطة .

وتعد النظرية السياسية ، في العصور القديمة ، الاخاء جملة علاقات بين أشخاص يربط بينهم عطف كبير ومشاعر التزام . والاخاء يشكل في هذا المنظور ، صلة حصرية نسبيا ، عمليا ان لم تكن كذلك بالطبيعة . وفي حين تقوم القبائل والأسر على اخوة الدم ، فان المدينة هي البيت الطبيعي للاخوة السياسية . وفضلا عن ذلك ، فان الاديلفيا (اخوة الدم) تغذي القيليا (الصداقة) . وأعلى صور الاخاء ، كأعلى صور الفلسفة في المدينة المثالية (الخيالية) ، تقوم على ممارسات لتحديد النسب تتطور الى صلات اقل ارادية وشمولا (أرسطو : السياسة) .

وعلى الرغم من أن التعليم المسيحي يتميز عن هذا المثل الاعلى باعلانه أن كل البشر اخوة بالطبيعة ، فان هذه الحقيقة الروحية والتأملية لا تنطبق ، في الممارسة ، الا على الاشخاص المبعوثين احياء الذين يكون « المسيح كل شيء وفي كل شيء » بالنسبة اليهم . والمذهب المسيحي الكلاسيكي يقدر ان البشر غير قادرين ، وقد أعمتهم الخطيئة ، على التعرف الى ابوة الله وفهم اخوتهم مع جميع البشرية . ان الاخوة المسيحية ، في العالم الزماني ، حصرية نسبيا ، على الرغم من انها تتغذى بصورة صلات القربى ، مع ارتباطات وواجبات نوعية . « مجدوا كل الناس احبوا الاخوة » (بطرس : ١٧٢٢) .

وبالتباين مع ذلك ، يتوق فلاسفة الانوار الى تحقيق اخاء عمومي . فالكائنات البشرية مزودة بغريزة اخوية تقربهم من بعضهم ولكنها معاقة بالطبيعة والاعراف . من اجل تحقيق الاخاء الانساني ينبغي التغلب على الطبيعة ، بضروب تقدم العلم الطبيعي اولا ، ثم بتحطيم السلطان السيكولوجي للتسلسل والروح المحلية ببيان كون الصلات التي تربط الافراد بالسلطة ليست سوى مجرد اختراع بشري . وهكذا يصبح

الاخاء مجرد نتيجة بعدية ، مهمة لصالح الحرية والمساواة اللتين تصبحان شروط اخاء ممكن .

وكان منظرون اكثر عقلانية يرون ، في وقت سابق ، ان الاخاء الكوني يستند الى مشاعر مبثوثة مثل « الرفق العمومي الهادئ » لدى هوتسيسوت ، وهو اضعف ، دون شك ، من المشاعر التي توحد أسرة او قبيلة او امة . وقدندد مفكرون اكثر رومنتيقية ، بعد ذلك ، بهذا التضيق ، مثل امرسون الذي تنبأ بان « كل البشر سيتبادلون الحب » . وفي الحاليتين ، جرت المماثلة بين الارتباط بالعلاقة الاخوية والحرية والعدوانية حيال الصور الاقل حصرية للاخاء .

ان الفكر والممارسة السياسيين الحديثين يرفضان ، بصورة عامة ، فكرة الاخاء بين أشخاص . ويفترض ، عامة ، ان كل شخص لا يكون موضوع ابتعاد خاص مندمج في الحياة العامة ، في حين ان كل شخص غير مندمج مستبعد في العلاقات الاخوية . وترجع الانظمة الحديثة الحركية والتخصص والانفتاح . ويشجع الاخاء بعلاقات ثابتة وكثيفة تولد شراكة في المصير والدور . والفكر السياسي الحديث ترك نفسه ، وقد اخذ علما بالتنازع بين الاخاء والسياسة الحديثة ، يعطي بتهور الى ازدياد حاجة البشر الى دعم اخوتهم ، يله الى نكران هذه الحاجة .

الارادة العامة

يرتبط هذا التعبير ، دائما (وبحق) ، باسم جان جاك روسو الذي اعطى مدلول « الارادة العامة » مكانة مركزية في فلسفته السياسية والاخلاقية . ويلج روسو نفسه على الفكرة القائلة ان « الارادة العامة » على حق دائما ، وعلى فكرة كون « الارادة العامة » ارادة كل فرد من وجهة نظر المصلحة العامة للجماعة وليس من وجهة نظر « ارادته الخاصة » بوصفه شخصا خاصا .

وهو يقول ان الفضيلة ليست شيئا آخر خلاف مطابقة الفرد « ارادته الخاصة » على « الارادة العامة » . فهذا السلوك يقودنا خارج ذاتنا ، خارج الانانية وحب الذات ونحو السعادة الجماعية . وقد استعمل ديدرو مدلولي « الارادة العامة » و « الارادة الخاصة » في الايسيكولوجيا مادة « الحق الطبيعي » (١٧٥٥) وذلك في العصر نفسه الذي استعملهما ، فيه ، روسو . وهو يعبر عن الفكرة القائلة ان « الارادة العامة » هي التي يجب ان يرجع اليها الفرد ليعرف الى اي حد يجب ان يكون انسانا ، مواطنا ، فردا من الرعية وان « الارادة العامة » التي لا تخدع ابدا هي ، ايضا ، الصلة بين كل المجتمعات .

الا ان فكرة « الارادة العامة » كانت راسخة جيدا منذ القرن السابع عشر ، وذلك كفكرة لاهوتية اكثر منها سياسية وليس ضمن المقاربة التي اشرنا اليها اعلاه . وكان التعبير يستند الى نموذج الارادة التي كان يفترض في الله ان يمارسها في تقريره من سيملك النعمة للحصول على الخلاص ومن سيذهب الى الجحيم . وكان الجدال ينصب على السؤال التالي : اذا كان الله يريد الخلاص لكل الناس ، فهل له « ارادة عامة » تستجر الخلاص العمومي ؟ وفي الحالة المعاكسة لماذا يريد ان لا يخلص بعض الناس ؟ واخيرا ، هل من العدل انقاذ بعض الناس وليس اناسا جميعا ؟ ان اول مؤلف عالج هذه الاسئلة بالاستناد الى « الارادة العامة » هو ، على ما يبدو « التقريظ الاول للسيد جانسينيوس » لانطوان ارنو (١٦٤٤) حتى لو ادعى ارنو ، مقتفيا بذلك اثر القديس اوغسطين ، ان « الارادة العامة » الاصلية لله ، ارادة خلاص كل الناس قبل « الخطيئة » ، أصبحت ، بعد السقوط ، « ارادة خاصة » ، ارادة خلاص المصطفين بداعي الرافة . وهذه وجهة نظر على ما يكفي من القرب من تلك التي يوسعها باسكال في مؤلفه الرائع « كتابات حول النعمة » (١٦٥٦ - ١٦٥٨) . ولكن الاسهام الرئيسي لباسكال كان الانتقال من تصور لاهوتي خالص لـ « الارادة العامة » الى تصور سياسي بتأكيده ان البشر ، وليس الله وحده ، يجب ان ينزعوا نحو ما هو عام لان

« الخصوصية » مصدر كل الشرور ، ومصدر الانانية على الاخص .
وفي التسعينات من القرن السابع عشر بحث مالبرانش اللغة المتصلة
بـ « الارادة العامة » و « الارادة الخاصة » وحولها في الوقت نفسه ،
مقدراً ان التدخل الالهي لا يستطيع ان يخلص كل انسان على حدة
لان هذا التدخل يتبع قوانين عامة .

وكون روسو متآلفا مع هذه التصورات يظهر بوضوح في بعض
ملاحظات « الاعترافات » (١٧٦٥ - ١٧٧٠) وفي المراسلات بين سان
برو وجولي دوولمار (هيلويزا الجديدة ، الفصل السادس) .

ان مركبي تعبير « الارادة العامة » ، الارادة العمومية ، يمثلان فكرتين
اساسيتين لدى روسو . ان العمومية تتصل بقاعدة الحق والتربية
المدنية ، التي تقودنا خارج ذاتنا نحو الخير العام ملتقية ، على هذا
النحو ، بافضلية الافردية لمواطن سبارطة او لجمهوري روما . ومدلول
« الارادة » يعكس اقتناع روسو بأن الترابط الذي يؤدي الى تشكيل
مجتمع هو اكثر افعال العالم ارادية .

الا انه يمكن ، ايضا ، ان نتساءل : كيف يمكن التوفيق بين الحاح
روسو على سلطة تربوية اشتمالية والاحاح المعادل على الاختيار
والاستقلال الشخصيين ؟ اننا نستطيع ذلك ، على وجه الدقة ، من
خلال نظريته في التربية التي هي في قلب كل فلسفته . فعندما يصبح
البشر مواطنين ، فانهم يصلون ، أخيرا ، الى معرفة « الارادة العامة »
بانصورة نفسها التي يكون الراشدون ، بها ، المعارف الاخلاقية
والاستقلال التي كانت تنقصهم عندما كانوا اطفالا . ان الاستقلال يصل
في نهاية سيورة و « الارادة العامة » هي ، في نهاية المطاف ، أحد « الانرار »
بالصفة نفسها التي كان ، معها ، الحق كذلك دائما .

واخيرا ، فان طابع العمومية العزيز على قلوب باسكال ومالبرانش
وديدرو وروسو يشغل مكانا متوسطا بين « الخصوصية » و « الكونية »

وهذا ما يظهر بوضوح اذا قارنا هذه المقاربة بمقاربة « كانت » مأخوذا بوصفه ممثلا للعقلانية الكونية الالمانية ، او بمقاربة وليم بليك مأخوذا كمرجع للمقاربة الاختبارية الانكليزية .

انه اكتشاف ايتوس يرتفع فوق المصالح الخاصة وينزلق « نحو » الكونية ، ولكنه يملك اسبابا من اجل ان لا يبنى « على » العقل والاكتفاء بمستوى « عمومية » أكثر تواضعا . ان المرافعة لصالح صورة من الارادة تتجاوز الانانية وحب الذات في « الارادة الخاصة » ، ولكن ذلك بقدر ادنى مما هو عليه في المقاربة الكونية الكانتية ، اسهام فرنسي نوعي انضجه روسو الذي يطبق على الاجتماعي مفهوم « الارادة العامة » الذي خلفه له اسلافه الفرنسيون المشاهير .

ارسطو

٣٨٤ - ٣٣٢ قبل الميلاد

فيلسوف اغريقي . ولد في ستاجير في شمال اليونان . كانت امه غنية ، وكان ابوه طبيبا في بلاط ملك مقدونيا . وفي عام ٣٦٧ (ق.م) اقام في اثينا حيث بقي حتى موت افلاطون عام ٣٤٧ . أمضى بضعة سنوات في جزر بحر ايجه الشرقية قبل ان يدعى الى بلاط بيلا المقدوني ليصبح مربى الفتى الاسكندر الكبير . وبعد ثمان سنوات ، عام ٣٣٥ . عاد الى اثينا حيث أسس مدرسة للفلسفة . وبعد موت الاسكندر عام ٣٣٢ ، عادت المشاعر المعادية للمقدونيين الى الظهور بعنف في اثينا ، ففضل ارسطو الحذر ان يهاجر وقد توفي بعد بضعة اشهر .

ان ارسطو عبقرية عالية ، وقائمة كتاباته مذهشة من حيث اتكم ومن حيث التنوع . ويعالج عدد كبير من اعماله العلم السياسي . وأهم مؤلفاته مجموعة « الدساتير » (تاريخ وتحليل للمؤسسات السياسية لأكثر من ١٥٠ دولة اغريقية) . وقد بقي من هذه المجموعة ، الجزء الذي يحمل عنوان « دستور اثينا » . واشهر مؤلفاته كتاب « السياسة » .

ويقسم « السياسة » الى ثمانية كتب وثلاث مجموعات : فتبحث الكتب الثلاثة الاولى في الدولة - اصولها ، طبيعتها ، اشكالها الرئيسية - بتعابير مجردة نسبيا .

وتتناول الكتب الاربعة التالية النماذج المختلفة للدساتير . اما الكتابان الاخيران ، فهما مقاطع من بحث مفقود ، وغير منجز في الدولة المثالية . ولا تؤلف الاقسام الثلاثة كلا موحدا طوعية . وهي ليست في مجلد واحد دائما . فليست « السياسة » كتابا نهائيا في النظرية السياسية .

ان العلم السياسي معني بالدولة او المدينة . وارسطو نظري واختباري ومعياري في الوقت نفسه . فهو يحلل المفاهيم التي يجب ان يستخدمها الفكر السياسي ويعرفها ، ويطبق هذه المفاهيم على المعطيات التاريخية المتجمعة في كتاب « الدساتير » : ويدين بعض المؤسسات السياسية ويوصي باخرى . و « السياسة » تطيلي ووصفي ويريد لنفسه ان يكون عمليا .

ويؤكد ارسطو ، اولا ، ان الدولة كيلن طبيعي (الكتاب الاول ، ١) . وتسلسل الطبيعة ليس خرافيا ، بل هو يتخلل كل مؤلف ارسطو . ان الكائنات الحية ، كالنحل والبقلة ، تتجمع بصورة طبيعية . وقيم الافراد اسرا . وتتجمع الاسر في قرية ، وتتجمع القرى في دولة . فانبناق الدولة هو ذروة سيرورة طبيعية . ويرفض ارسطو ، صراحة ، الفكرة القائلة ان سلطة الدولة تستند الى « عقد اجتماعي » محتمل . فالدولة هي الشكل الكامل للجماعة ابشرية لاننا ، بالطبيعة ، «حيوانات سياسية» بقدر ما لا نستطيع ان نزهدهر او ان نعيش حياة لائقة دون ان نكون مواطني دولة . ونحن نملك بعض القابليات ولاسيما القدرة على المحاكمة بشأن ما هو عادل او غير عادل . ولا يمكن لهذه القدرة ان تمارس جيدا الا في سياق دولة ، وبنيغي ان تمارس اذا اردنا التفتح . والبشر ، بالنسبة لارسطو ، على عكس النحل ، مخلوقات سياسية اكثر منها

اجتماعية : فالتعاون الاجتماعي يقتضي تنظيما سياسيا ، والفوضوية هي عكس الطبيعة .

والدولة مكثفية بذاتها بمعنى ان المواطنين يجدون ما يحتاجون اليه للحياة المقبولة ضمن حدود الدولة . وبالقابل ، فان الأسر والقرى ليست ذات حجم كاف . وتكتفي الدول - الأمم بذاتها ولكن الحياة « الجيدة » مستحيلة فيها .

والدولة جماعة مواطنين . والمواطن هو شخص قابل لان ينتخب لوظيفة سياسية (الكتاب الثالث ، ١ ، راجع مادة المواطنة) . (يعطي أرسطو كلمة « وظيفة » معنى واسما جدا : عضوية هيئة محلفين وظيفة سياسية) . وهناك اشكال متعددة للدول بنماذج مختلفة من «الديساتير» (بوليتيسيا) ، وبعبارة أخرى بأنماط مختلفة لاسناد المناصب العامة . ويهتم أرسطو كثيرا بتبولوجيا الديساتير . وهو يبدأ بالنظام البسيط (الكتاب ، الثالث ، ٤) . فيمكن للدولة أن تحكم من جانب حاكم واحد (١) أو من جانب مجموعة صغيرة (٢) أو من مجموعة كبيرة (٣) . ويمكن للحكام أن يحكموا لمصلحة الجميع (٤) أو لمصلحتهم الشخصية (ب) . وهكذا نصل الى ستة ديساتير أساسية ، ثلاثة منها « صالحة » والثلاثة الأخرى « منحرفة » : الملكية (١) ، الأرستقراطية (٢) ، الحكم الدستوري (٣) ، الاستبدادية (١ ب) ، الأوليفارشية (٢ ب) ، والديمقراطية (٣ ب) . وهذا المخطط واضح ولكنه لا يميز اللوينات . وسوف يدخل أرسطو ، فيما بعد ، تصنيفات أخرى (الكتابان الرابع والسادس) وسوف يفضل ، في نهاية المطاف ، تمييز كل دستور بموجب سماته النوعية على التمييز بين نماذج من الدستور كاللستور الأرستقراطي والدستور الديمقراطي الخ . . ذلك ان المناصب العامة عديدة في الدول (الكتاب الرابع ، ٥ ، وان الدستور يمكن أن يحتوي على عناصر ديمقراطية (اذا كان مجموع المواطنين قليلين لان ينتخبوا في هيئة محلفين) وسمات من الملكية (اذا كانت القوى العسكرية في يدي شخص واحد) .

وأرسطو منشغل بمعرفة الشروط التي تستطيع دولة ما أن تؤمن استقرارها ، ضمّتها ، « صالحة » كانت أم « منحرفة » . وهو يؤكّد أن السبب الكامن للمعارك السياسية (ستازيس) ، والثورة بالتالي ، هو عدم المساواة . وعلى الرغم من أن أسبابا تافهة عديدة يمكن أن تسرع بالاستازيس — مشاجرة بين عاشقين مثلا — (الكتاب الرابع ، ٢) ، فإن الثوريين يناضلون « باستمرار » من أجل المساواة والعدالة . والمساواة معان مختلفة باختلاف الأشخاص ، وليست مدولا اقتصاديا . ولكن العنصر الاساسي للاستازيس هو المال . وتحدث الثورات عندما يتحرك الفقراء ضد الاغنياء . ويرى رئيس الدولة ، مهما كان لونه السياسي ، نفسه يتلقى النصيح حول كيفية ضمان المساواة أو ظاهر المساواة وكيفية خفض غضب الذين يرزحون تحت عبء عدم المساواة أو تحويل هذا الغضب . ولا يعد أرسطو كل التغيرات السياسية سيئة . ولكنه يرى أن الواجب الأولي لكل دولة هو صيانة دستور الدولة .

وهذا هو السبب الذي يمتدح أرسطو ، من أجله ، الدستور « المختلط » أو « المتوسط » . وأفضل دولة هي تلك التي تتيح حكومتها الدستورية لكل المواطنين فرصة بلوغ بعض المناصب العامة على الأقل ، بحيث يكونون حاكمين أحيانا ومحكومين أحيانا أخرى (الكتاب الرابع ، ٤) . وقد تبدو الملكية أفضل أشكال الحكومات ضمن بعض الشروط (الكتاب الثالث ، ٢) ، إلا أنه يفضل ، في الممارسة ، أن يمزج الدستور بين سمات ديمقراطية وأخرى أوليفارشية وأن تكون « الطبقة الوسطى » هي التي تمارس المراقبة السياسية . ذلك أنه إذا كانت « الطبقة الوسطى » ، طبقة الذين ليسوا أغنياء ولا فقراء ، على ما يكفي من الحجم للمحافظة على توازن السلطات ، فسوف تستطيع الدولة أن تنعم باستقرار كبير . وفضلا عن ذلك فإن القرارات الجماعية ستكون ، دون شك ، جيدة (الكتاب الثالث ، ٦) . وكما أن الاحتفال الذي يحمل ، فيه ، كل مدعو طبقا خاصا محضرا بإشرافه سيكون ، دون شك ، أنجح من الاحتفال الذي يكون ، فيه ، الضيف هو الذي يقدم

الأطباق وحده ، كذلك فان القرار الجماعي سيكون ، احتمالا ، أفضل من ذلك الذي يتخذه شخص واحد . فسوف يكون لكل عضو في الجماعة اختصاصه وسوف يمزج الحكم الجماعي بين الكفاءات الفردية المتنوعة . وقد يبدو هذا التاكيد متفائلا : ان تفرق الكفاءة الفردية في عدم الكفاءة الجماعي ؟ وأرسطو يسلم ، بالفعل ، بأن القرار الجماعي لن يكون الافضل الا ضمن بعض الشروط .

ويوفر الدستور الاطار الشكلي الذي يحكم المواطن ضمنه ويحكم . ما الذي ستكون عليه ماهية الدولة ؟ ان الكتابين السابع والثامن ، وهما غير منجزين ، لا يعطيان سوى جواب جزئي . وأرسطو يتحدث عن حجم الدولة (الكتاب السابع ، ٤) وجغرافيتها (الكتاب السابع ، ٥) وطابعها القومي — يجب ان يكون المواطنين محركين بدوافع واذكياء — والسمات التي تخص الاغريق ، نموذجيا ، لا الا جانب (الكتاب السابع ، ٦) . أما بالنسبة للعلاقات الدولية ، فينبغي ان تستطيع الدولة الدفاع عن نفسها ضد هجوم عسكري ، ولكنه لا ينبغي عليها ان تغذي مطامع امبريالية ولا ان تنخرط في حرب عدوانية (الكتاب السابع ، ٢) . فزمن السلم هو الذي يعيش ، فيه ، الناس ، فعلا ، حياة لطيفة ، في حين ان السياسة الامبريالية ستوسع الدولة ، وبالتالي سوف تهدمها . فضلا عن ذلك ، فان الدولة التي تكتفي بذاتها يجب ان لا تقوم بمبادلات تجارية او ثقافية هامة .

وسوف يشغل المواطنون مختلف المناصب السياسية ، وسوف يؤدون ، في شبابهم ، الخدمة العسكرية . وسوف يكونون وحدهم ، ايضا ، اصحاب الملكيات الخاصة . ويمارض أرسطو بقوة ذلك النوع من الشيوعية الذي نادى به افلاطون (الكتاب الثاني ، ٢) . وهو يرى ان الملكية يجب ان تجري حيازتها فرديا ، في حين يجري استعمالها بصورة مشتركة . وبعبارة أخرى ، يجب ان يبرهن الملاكون عن كرم . والمواطنون هم ، وحدهم ، الذين ينتمون ، حقا ، الى الدولة ، ولكن السكان سيضمون ، ايضا ، العديد من غير المواطنين — الاطفال والنساء

والعبيد والمقيمين الاجانب الخ . . - الذين سيعتمد عليهم المواطنون .
ذلك ان المواطنين لن يعملوا : فالانتاج الزراعي والصناعي سيكون بين
ايدي الادنياء أو العبيد .

ان بعض البشر عبيد « طبيعون » حقا (الكتاب الاول ، ٢) .
انهم كائنات بشرية تنقصها بعض القدرات العقلانية : فهم فادرون على
اتباع الاوامر والنصائح ، ولكنهم غير قادرين على ان ينضجوا ، هم ،
انفسهم ، تفكيرا لانهم لا يتمتعون بالملكة « التداولية » . فمن مصلحة
هؤلاء الناس ان يكونوا عبيدا ومن الطبيعي والعدل ان يصبحوا عبيدا
(١٢٥٥) . ومحاكمة ارسطو هذه كانت خلافة منذ عصره وهي هشة
جدا بالفعل . ذلك انه حتى اذا صح ان بعض الاشخاص مجردون كليا
من القدرة على المداولة ، فمن الصعب ان نستخلص من ذلك انه يجب
ردهم الى العبودية او انه ينبغي معاملتهم كمجرد « ممتلكات حية » .

والنساء ، بدورهن ، مجردات من الذكاء ، وعلى الرغم من انهن
يملكن ملكة تداولية ، فليست هذه الاخيرة ذات سيادة لان النساء
يسقطن بأسرع مما ينبغي امام الهوى . ومع ذلك ، فان ارسطو يقدر
انه يمكن للنساء الحرائر ان يتلقين تربية وان مكانتهن في الاسرة هامة .
الا انه لا ينبغي ان يعتبرن مواطنات تسند اليهن حقوق سياسية .

وسوف تضبط الدولة الزيجات والولادات (الكتاب السابع ،
١٤) . وسوف تحدد تربية الاطفال والشبان لانها يجب ان تشرف
على كل تربية (الكتاب الثامن ، ١٢) ويجب ان يتلقى جميع المواطنين
تربية متعائلة . والكتاب مكرس ، في قسم كبير منه ، للتربية الموسيقية :
هل يجب ان يتعلم الاطفال الموسيقى ، واذا كان الامر كذلك فلماذا ،
وما هي انواع الموسيقى التي يجب ان يتعلموها ؟ هل يجب ان يمارسوا
الموسيقى أم ان يكونوا مجرد هواة ؟ ما هي الآلات التي يجب ان
يتعلموها ؟

ان هذا التأمل المفصل في التربية الموسيقية يعبر ، بوضوح ، عن خاصة أساسية لفكر أرسطو السياسي . فأرسطو سلطوي . ان الدولة ستحدد ما اذا كنت تستطيع العزف على الناي . وهي ستفرض رقابة صارمة على الفنون . وسوف يقرر مسؤولو الدولة ما هي القصص التي ستقرأ على الاطفال . وهذه ليست قضايا سطحية ، فأصلها موجود في فكر أرسطو السياسي العميق .

ان الدولة موجودة ، اولا ، لتضمن حياة لطيفة - فهدفها او غايتها (التيلوس) ، رخاء المواطنين . ومن السهل جدا ان نستخلص من ذلك ان الحكومة تشرع لتتيح هذه الحياة اللطيفة وانه ينبغي أن يرى كل المواطنين رخلههم مؤمنا بعمل الدولة . ان هذا الاستنتاج زائف . فالقول بأن غاية الدولة هي الصحة يعني ان الناس لا يستطيعون التفتح الا في سياق دولة ، ولا يمكن ان يستنتج من ذلك شيء فيما يتعلق بأهداف الحكومة ودورها لترجيح الحياة « الطيبة » . فضلا عن ذلك ، فان البشر ، وهم حيوانات سياسية ، معروفون بموجب قوانين الدولة : فهم جزء من الدولة وينتمون الى الدولة . ومصالح الدولة الخاصة تابعة للمصالح العام . ولا يلي ذلك ، مرة أخرى ، ان المشروع مؤهل لتحديد فعاليات المواطنين . الا انه من المفري أن تفطن ذلك .

ومواطنو أرسطو رجال أحرار . ولكن حريتهم ليست المثل الديمقراطي الاعلى الذي يقوم على « فعل المرء ما يشاء » . فأرسطو لا يتعاطف ابدا مع هذا المثل الاعلى . والحرية الارسطوطالية تقابل « ببساطة » العبودية . فليس المواطنون عبيدا ، وهم ليسوا ملكا لاي كان (ولا حتى للدولة) ، انهم أحرار . هل تنسجم الحياة « الطيبة » مع هذه الحرية السقيمة ؟ ان الاوصاف المقتضية للسعادة البشرية في « السياسة » ترجع ، صراحة ، الى توسعات اطول في « الاخلاق » . ولكن أرسطو يلج على الفكرة القائلة ان الانسان يجب أن يكون مستقلا وان يختار ما يفعل ويفعل بموجب خياراته من اجل أن يحقق ذاته . وليس من البديهي التوفيق بين هذا المدلول الكريم وسلطوية « السياسة » .

ان فلسفة ارسطو السياسية غريبة ومتناقضة احيانا ، ومفاجئة غالبا . لقد عاش ارسطو فترة تغيرات سياسية عميقة استسلمت فيها ، تدريجيا ، امام توسع الامبراطورية المقدونية ، المدن - الدول القديمة الغيورة على استقلالها والتي لم تكن تتحد الا في الازمات . وكان ارسطو شديد الارتباط بالبلاط المقدوني . فضلا عن ذلك ، فقد بقي ، معظه حياته ، مقيما اجنبيا ، دخيلا ، لا ينتمي الى أية دولة ولا يحق له الاسهام في الحياة السياسية للدول التي كان يعيش . فيها لقد كان ، وهو الدخيل ، يلح على ان افضل حياة هي حياة المواطن . وكان ، وهو القريب من الملوك ، يرفض الملكية . وادان ، وهو الشاهد على صعود مقدونيا ، الامبراطورية بوصفها شكلا منحطا من اشكال الترابط السياسي . لقد فصلت نظرية ارسطو السياسية من جانب الوضع السياسي لمصره ومن جانب حياته الشخصية وحدث بهما . فالدراسات الاختبارية والتاريخية لكتاب « السياسة » تجعل منه مؤلفا اساسيا حول التاريخ القديم ، في حين ان تحليلاته واسهامه النظري تجعل منه كتابا كلاسيكيا في الفكر السياسي . ولكن المفارقة هي أن كيانه كأجنبي هو الذي يجعل من « السياسة » نصا حيا يستوقف القارئ .

ارندت (حنة)

١٩٧٥ - ١٩٠٦

مفكرة سياسية ومحللة للشمولية . ولدت حنة ارندت في كونفسبرغ في المانيا ودرست الفلسفة ، في صباها ، مع المفكرين الوجوديين هيدغر وجاسبرز . وقد اهتمت بالسياسة لدى صعود النازية التي ارغمتها على الهرب من المانيا . واقلعت ، أولا ، في فرنسا ثم الولايات المتحدة حيث نشرت معظم مؤلفاتها باللغة الانكليزية .

ان كتابات ارندت عالية الاصاله . وهي تقول انها « تفكر دون تحفظات » باذلة جهدها في فهم دلالة التجربة السياسية اكثر منها في تكديس معارف او اثبات نظريات . وهي تدن ، دون شك ، كثيرا

للـفينومينولوجيا الوجودية لدى هيدغر ولتمثلها للفلسفة والشعر ، ولكن دوافعها وآراءها السياسية شخصية . فلا يمكن ربطها بغير تيار سياسي واحد هو التيار الجمهوري الذي لم يعد ، عمليا ، موجودا في عصرها والذي ألهم ماكيافيلي والاباء المؤسسين للولايات المتحدة وتوكفيل . وكان يبدو لها أن الفكر السياسي الحديث قد تخطى عن القيم السياسية الحقيقية لصالح القيم الاجتماعية .

وغدت أرندت شهيرة عام ١٩٥١ بفضل نشرها لمؤلفها « اصول الشمولية » حيث تقدر ان النازية والستالينية تؤلفان ، معا ، شكلا جديدا للحكومة ، حديثا نوعيا يجب عدم الخلط بينه وبين الاشكال التقليدية للقمع . فالشمولية ترمي الى السيطرة الكلية في الداخل ، والى غزو العالم في الخارج . وخاصتها هما الايدولوجية والارهاب .

ولا يستخدم الارهاب (وشكله الاقصى هو معسكرات الابادة النازية) من اجل اخضاع المعارضة ، بل من اجل تطبيق ايدولوجية تدعى انتماؤها الى قوانين التاريخ . وتحاول أرندت ان تكتشف ، في التجربة الاوروبية في العصر الحديث ، ما جعل الشمولية ممكنة : الامبريالية التي ولدت حركات عنصرية ، وارادة التوسع العالمي . فضلا عن ذلك ، كان المجتمع الاوروبي قد انحل الى جماهير فقدت جذورها ، من الميزة وفقدان الاتجاه حيث امكن تعبئتها من جانب ايدولوجيات .

وهذا الكتاب الممتاز واللامع يعرض لتجربة الشمولية دون الاسلوب الاكاديمي الذي غالبا ما تجده في دراسات اخرى . الا انه انتقد كثيرا . فقد اخذ على أرندت انها وضعت النازية والستالينية في مستوى واحد وانها استندت الى يفاهيم ادبية لاعادة رسم سوابقهما . وقد ناقشت الطائفة اليهودية كثيرا الكتاب الذي نشرته عام ١٩٦٣ بعنوان « ايخمان في القدس » بمناسبة محاكمة هذا القائد النازي . والكتاب الذي اتخذ عنوانا فرعيا هو « تقرير حول الزامية الشر » يؤكد ان جرائم ايخمان صدرت عن بلاهة بيروقراطية ، عن عجز فهم مرمى الافعال اكثر منها عن فساد متعمد .

و « الشرط الانساني » الصادر عام ١٩٥٨ ، وهو أكثر مؤلفاتها طموحا ، يتصدى لمسألة معرفة المرء « بالتفكير فيما يفعله » ، مسألة مواجهة التجربة دون بتر الافتراضات المسبقة . فهي تدرس الفعاليات البشرية المتنوعة وشروط ممارستها ، معارضة الافكار الحديثة ومقدرة ان هناك تسلسلا صميميا بين الفعاليات . ان العمل ، وبعبارة اخرى الروتين ، يفي بالحاجات المادية للجنس البشري ويشغل المكانة الدنيا . ويوجد ، فوق العمل البسيط ، العمل الابداعي للحرفيين الفنانين الذين يصنعون الاشياء الدائمة ، الذين يبنون العالم ويوفرون سكن البشر على الارض . الا انه يقع ، فوق ذلك ، الفعل ، الفعل المتبادل العام بين متساوين وهو الذي يشكل جوهر السياسة .

وتلفت ارندت الانتباه الى « تعدد » الكائنات البشرية والى كون الفعل يجري بين افراد آخرين فريدين ولكل منهم رؤيته الخاصة للعالم . وهي تلح على « الولادات » (على عكس الانشغال الوجودي بالموت) : فلا تكف كائنات بشرية جديدة عن دخول هذا العالم ، وكل منها حر في ان يتولى شيئا جديدا ما . وللسياسة دور خاص لان الافراد لا يستطيعون كشف خصوصيتهم الفريدة الا في العمل . فهنا ، فقط ، يستطيعون خوض تجربة الحرية واعطاء معنى للحياة البشرية . وتلاحظ ارندت ، مع تمجيدها للسياسة ، انها متحركة الى اقصى الحد بسبب القوة التي يمكن ان تولد عندما يتصرف افراد احرار علنا ، وبسبب صعوبة صياغة فسحات الفعل هذه في مؤسسات وجعلها دائمة .

وتقابل ارندت الدول الحديثة بالمدينة الاغريقية حيث كان المواطنون يفهمون الحرية السياسية جيدا ويعرفون كيف يتمتعون بها ، وتقدر انه قد عثم على القيمة النوعية للفعاليات البشرية من جراء عدد من التطورات التاريخية . فقد ضاع التباين بين الحياة العامة والحياة الخاصة في انبثاق « المجتمع » اي في التنظيم القومي لمصالح الافراد الخاصة . وقد حرمت التفريات الاقتصادية والعلمية والفلسفة الاستبطانية من التجربة القائمة على سكن عالم بشري مستقر . ونتيجة لذلك ، بالغ البشر

الحديثون « المجردون من عالم » بصورة متزايدة ، في قيمة مجرد البقاء على قيد الحياة .

وهناك مؤلف كبير آخر ، هو « حول الثورة » يتصدى لمسألة خلق نظام سياسي حر . وتقابل ارندت ، في تحليلها ، بين الثورة الامريكية التي نجحت في اقامة دستور جديد والثورة الفرنسية التي انحطت الى الطغيان والعنف . وهي تقول ان المسألة السياسية حول خلق فسحة دائمة للفعل استبعدت ، في فرنسا ، لصالح مسألة الفقر العام الاجتماعية . وقد اقتيد الثوريون الى ممارسة الارهاب بداعي « الرافة » بالفقراء (التي تميزها ارندت عن العطف او عن « التضامن » مع عذابهم) . الا ان تراث الثورة كان ملتبسا في أمريكا ، فقد ترك الدستور كثيرا من الناس خارج الحلقة السياسية . وهكذا فقدوا ، بسرعة ، كل روح مدنية وراوا في السياسة وسيلة لبلوغ السعادة الشخصية . وتعارض ارندت ، ايضا ، على الفكرة الحديثة التي تقول ان هدف كل سياسة يجب ان يكون تحسين مستوى الحياة وتعيد التأكيد على ما تسميه « الكنز المفقود » الكنز التقليدي الثوري الذي اختبر خلال الثورات المتعاقبة ولكنه اصبح منسيا - اي « السعادة العامة » الناجمة عن الانخراط في العمل السياسي الحر مع الآخرين . والهدف الحقيقي للثورة هو الانخراط في هذا العمل وتأسيس كيان سياسي جديد لتخليده . وهي تذكر بالظهور التلقائي لمجالس مواطنين اثناء الثورات العديدة وتوحي بأن نظاما قائما على اتحاد مجالس من هذا النوع سيكون مفضلا على الديمقراطية التمثيلية .

وعلى كل حال ، لا تقترح ارندت حولا للمسائل التي تعنيها . فالاسس التاريخية للانظمة السياسية زالت في العصر الحديث ، مع افول « الثالوث الروماني » - الدين والتقليد والسلطة . فنحن ، اذن ، نواجه ، من جديد ، المسائل الاولى للحياة البشرية المشتركة وهذا يعني بمعنى من المعاني ، ان المستقبل مفتوح ، وارندت تلح على قابلية التجديد البشرية وهي تقدر ، مع اقتناعها بأن الافراد احرار في ممارسة

العمل السياسي ، انه لا يمكن التنبؤ بهذا العمل نظرا لتبادل التأثير بين
عديد من الافراد . فيمكن لهذا العمل السياسي ان يؤدي الى نتائج غير
متوقعة وغير قابلة للضبط . وهي تنكر ، بالتالي ، ان تكون وظيفة الفلسفة
السياسية تصور مشروع قابل للتحقيق في المستقبل .

ان افكار ارندت شديدة الترابط ، ولكنها لم تشأ بناء نظام ملحة ،
بذلك ، على الطابع الموقوت للفكر . فهذا الاخير يشبه نسيج بينيلوب
(على عكس المعرفة العلمية) لاننا نفكك ، باستمرار ، العمل الذي اتينا
على انجازه . وقد عكفت حنة ارندت ، في كتابها الاخير « حياة العقل »
(١٩٧٨) غير المكتمل والذي نشر بعد وفاتها ، على تجربة الحياة العقلية
وكان من المفروض ان يكمل الجزءان المنشوران ، « الفكر » و « والارادة »
ثالث هو « الحكم » .

لم تؤسس ارندت مدرسة فكرية . ولا انضمت الى حزب سياسي .
وما زال من المبكر الحكم على تأثيرها في الفلسفة السياسية . ان هناك
خصوما ينقدون الطابع التصفي حقا لتأكيداتها ويستخلصون من ذلك
دريعة لعدم اخذها مأخذ الجد . اما المعجبون بها ، فهم يؤكدون اصالتها
وموهبتها التي برهنت عنها بكشفها عن تجارب سياسية مهمة ووصفها
لها ، ويضعونها بين اهم المفكرين المعاصرين .

الارهاب

الارهاب شكل من اشكال العنف السياسي ضد حكومة ما (ولكنه
غالبا ما يستهدف مواطنين بسطاء) مكرس لخلق مناخ من الدعر ،
ويسمى الارهابيون ، ايضا ، الى ارغام الحكومة على الخضوع لمطالبهم ،
ويستعمل المصطلح ، احيانا ، لوصف الاعمال التي تقتربها الحكومات
نفسها والمكرسة لخلق الشعور بالخوف لدى السكان . والاسئلة التي
يطرحها الارهاب ترد الى مسألة العنف الاعم . (راجع مادة « العنف »)

الاستبدادية

غالباً ما يختلط هذا المصطلح ، منذ نهاية القرن الثامن عشر ، بالظفيان . وقد حل اليوم محل هذين المصطلحين اللذين ينطبقان على حكومات ذات سلطات غير محدودة مصطلحا الحكم المطلق او الديكتاتورية والشمولية . ولكن الاستبدادية والظفيان كانا ، خلال القبي عام ، نموذجين لانظمة تكرس السيطرة الكلية لفرد واحد على الرعايا . ولم يعد هذان المصطلحان ، في ايامنا ، سوى مرادفين مهمين لنظام تصفي وقهري لا يتفق مع الحرية السياسية والحكومة الدستورية ومبدأ التساوي امام القانون .

ونميز اربعة اطوار اساسية في تاريخ مدلول الاستبدادية :

- ١ - الاستبدادية كما تصورها ارسطو في العصور القديمة .
- ٢ - الاستبدادية كما تظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، لا سيما في مؤلفات بودان وغروسيوس وبوفندورف وهوبزولوك .
- ٣ - حلت الاستبدادية ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، مع مونتسكيو ، محل الظفيان كوسيلة للدلالة على الملكيات الفاسدة .
- ٤ - في القرنين التاسع عشر والعشرين ، استعمل مؤلفون مثل توكفيل وميل وهيفل وماركس وويتفوغيل هذا التعبير في اطار التحليل الخاص بكل منهم .

وقد كان للاستبدادية ، دائما ، معنى تحقيري لدى الاوروبيين والاستثناء الوحيد يخص « الاستبدادية المستنيرة » لبعض ملوك القرن الثامن عشر وامرائه ، وهو مفهوم اخترعه المؤرخون الالمان في القرن التاسع عشر سعيا وراء نسب محترم للملكية البروسية .

- ١ - ظهرت الاستبدادية كمفهوم سياسي في القرن الخامس قبل الميلاد لدى الحروب بين الاغريق وامبراطورية الفرس . وارسطو هو

الذي عالج هذا المفهوم أفضل معالجة مقابلا بينه وبين الطغيان . ان هناك نظامين يعاملان الرعايا كعبيد . والاستبدادية او الملكية البربرية ، تتميز برابرة آسيا الذين يخضعون ، طواعية ، لملك يتقلد الحكم المطلق نظرا لكونهم عبدا بالطبيعة . والامبراطوريات الآسيوية واسعة وتعيش زمنا طويلا . وهي مستقرة لانها تقوم على القبول الضمني ، وتحكم بالقانون وتتبع مبادئ الخلافة الوراثية . ويرد مفهوم ارسطو الى ثلاث مقابلات : بين الهلنيين والبرابرة ، بين السادة الاحرار والعبيد الطبيعيين ، وبين الاوروبيين والآسيويين . ويخصص ارسطو الى ان الهلنيين متفوقون على البرابرة ويجب ان يحكموهم . وهكذا ، فان الاستبدادية هي اول مفهوم يستعمله الاوروبيون في انثروبولوجيا معادية تجمع الحكومات الآسيوية في الفئة التحقيرية نفسها . وهذا التفسير مشتق من المعاني المختلفة لكلمة **Despote** (المستبد) : سيد المنزل ، سيد العبيد ، ملك بربري يحكم رعاياه كعبيد . والاستبدادية طبيعية بالنسبة للآسيويين . اما الطغيان فهو مرضي لدى الاغريق .

ويشبه الطغيان الاستبدادية ، ولكنه يختلف عنها ايضا . ويقصر ارسطو الطغيان على حالة اغتصاب الحكم السياسي من جانب فرد يستعمل الخديعة او القوة . وهو يلجأ عامة ، لهذه الغاية ، الى حرس مرتزق مؤلف من اجانب . ويقال ، تقليديا ، ان الطغاة لا يحكمون الا لمصلحتهم ، ويشبعون شهواتهم ويزدرون العرف والقانون ويبنون حكمهم على القسر . ويرى ارسطو ان ضروب الطغيان غير مستقرة لان المواطنين الذين كانوا قد اعتادوا ، في الازمنة القديمة ، على حكم انفسهم بانفسهم يكرهون هذا النظام الجديد .

وقد كان مفهوم الطغيان اهم بكثير في الفكر السياسي الاوروبي ، من مفهوم الاستبدادية حتى القرن الثامن عشر . وقد ولد نظريات تبرر المقاومة وقتل الطغاة . والطغيان هو المصطلح الاوسع استعمالا ، خلال القرون الوسطى ، للدلالة على حكومة سيئة لشخص او على اغتصاب

الحكم . ولكن مفهوم الاستبدادية لا يزول كليا بسبب ترجمات مؤلفات أرسطو .

٢ - في القرن السادس عشر ، حل مصطلح الاستبدادية محل مصطلح الطغيان بسبب الوضع داخل أوروبا وخارجها . وتأكيد التفوق الأوروبي يجد تطبيقات جديدة مركبة ، أحيانا ، مع الإيمان بالرسالة التمدنية للمسيحية . وعادت الأرسطوطالية إلى الحياة مستعملة من جانب سبولفيدا في الجدل بين الغزاة الأسبان حول تبرير استعباد الهنود . وغالبا ما حمل المسافرون الأوروبيون معهم تصنيفات أرسطو . وبررت السيادة والعبودية والغزو الاستعماري بنظريات في الاستبدادية كيفها ، بصور متنوعة ، بودان وغروسيوس وبوفندورف وهوبز ولوك . وكان بودان أول من دمج الاستعمال الجديد للاستبدادية في النظرية السياسية برجوعه إلى الحقوق الرومانية التي تكرر العبودية والغزو وحجز الممتلكات كحق للمنتصرين في حرب عادلة . ويقر غروسيوس وبوفندورف بمشروعية العبودية في حالة شعب دنيء أو محتل . ويعرف هوبز السيطرة الاستبدادية على أنها السلطة المكتسبة برضى المحتل . فالغزاة الذين يحملون السلام والاتحاد يجب أن يطاعوا . ويميز لوك بين السلطة السياسية والسلطة الاستبدادية بتعريفه الأخيرة على أنها سلطة السيد على الذين لم يعد لهم حقوق لانهم خسروها في حرب غير عادلة . ويلهم ماكيافيلي ، أخيرا ، إنسانيين آخرين بتأكيد أن الجمهوريات الأوروبية انتجت جنودا أفضل من جنود حكومات آسيا أو أفريقيا ومزودين بفضيلة اعظم . وينبغي على الدول الحرة أن تحكم الشعوب الدنيا التي لم تنعقد على الحرية .

٣ - في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كان الأرستقراطيون والهوغنون خصوم لويس الرابع عشر أول من تجرأ على تطبيق مفهوم الاستبدادية على دولة أوروبية . والامر لا يدور حول التخلي عن استعماله السابق كمصطلح تحقيري في تصنيف حكومات آسيا ، متن الشرق الأدنى إلى الشرق الأقصى . بل هو يدور حول ادانة سياسة

داخلية تشبه بالاستبدادية الشرقية . وهكذا يهاجم كتاب « رسائل فارسية » لـ مونتسكيو ، بصورة ضمنية ، الحكم المطلق والمركزية والبيروقراطية والاضطهادات الدينية التي اقترفها لويس الرابع عشر . و « الاستبدادية » المستوردة من حكومة آسبوية والغريبة عن التقليد الدستوري الفرنسي القديم أصبحت سلاحا قويا بين ايدي المعارضة التي قادها فينيلون وسان سيمون وبولانقيليه . وكان الهوغنوت قد استعملوا ، من قبل ، مفهوم الاستبدادية بعد الغاء مرسوم نانت ، كما في « تنهات فرنسا المستعبدة » .

ومونتسكيو هو الذي يدين له ، بصورة رئيسية ، معنى الاستبدادية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، كنمط من أنماط الانظمة السياسية . فهو يصنف ، عام ١٧٤٨ ، في كتابه « روح الشرائع » الاستبدادية بين الانماط الاساسية للحكومات ، في حين يعطي الطغيان مكانة أدنى . ويركز مونتسكيو تحليله على الملكية كما يعرفها : دستورية قائمة على توازن السلطات وتقاسم الحكم مع الرهوط الوسيطة والاستبدادية ، وهي شكل بديل في نظام سياسي يحكم فيه شخص واحد ، تؤلف القطب الآخر في المقابلة الثنائية .

ويعرف مونتسكيو الاستبدادية بموجب طبيعتها (او بنيتها الخاصة) ومبدئها (الأهواء البشرية التي تحركها) . ففي الاستبدادية ، « يقود شخص واحد كل شيء بإرادته ونزواته دون قانون ودون قاعدة » . والمستبد يحكم بواسطة وزرائه ، وله سلطة كلية على رعاياه المتساوين بقدر ما يكونون - هم وممتلكاتهم - ملكية المستبد . والمبدأ الذي تستند اليه الاستبدادية هو الخوف . فالرعايا يطيعون كليا وسلبيا . ويخلص مونتسكيو الى أن الاستبدادية نظام طبيعي في الشرق ، ولكنه غريب عن الملكية الاوروبية وخطر على الدول الحديثة والتجار الذين يحتاجون الى نظام عادل ومناسب . ومونتسكيو ، على عكس منظري الاستبدادية الحديثين ، يشكك بتبريرات العبودية والغزو والسيطرة الاستعمارية من جانب الاوروبيين .

وكان مفهوم الاستبدادية الذي طبقه مونتسكيو على البلدان الأوروبية يهدد شرعية كل الملكيات المطلقة وتلك التي تطمح الى الحكم المطلق . وأسهمت مكانة مونتسكيو في جعل الاستبدادية واحدة من النقاط المركزية للنظرية السياسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . فقد شعر كل المؤلفين السياسيين ، تقريبا ، بانهم مرغمون على انتقاد تيولوجيا مونتسكيو واستنتاجاته حول استبدادية الحكومات الآسيوية أو الدفاع عنها . والمسألة هي معرفة ما اذا كان يجب تطبيق مفهوم الاستبدادية على الملكيات الأوروبية المطلقة . ان فولتر ، المدافع عن الملكية المطلقة ، يقدر ان مونتسكيو شوه الحقيقة وانضج نموذج نظام لا يوجد في أي مكان ، لا في آسيا ولا في غيرها . وعلى العكس من ذلك ، يجب استلزام صفات متعددة من الحكومات الآسيوية - من الإمبراطورية الصينية مثلا . ورغم كل شيء ، فان فكرة الاستبدادية استعملت ، قبل الثورة وبعدها ، استعمالا واسعا ، سواء أكان ذلك ضمن معنى اصلاحي - معنى مونتسكيو - أم ضمن معنى ثوري - كان من شأن مونتسكيو ان يرفضه .

١ - مع إعادة بنية النظام السياسي والمجتمع بين عامي ١٧٨٩ و ١٨١٥ ، قدر بعض المنظرين ، مثل كونستان ، ان الاستبدادية والظفبان تصنيفان متقادمان لا ينطبقان الا على النظام القديم . وكان توكفيل متفقا مع كونستان حول الطابع المتقادم لهذين المصطلحين امام مجتمع المساواة الجديد الذي يصفه بأنه ديمقراطي . ولكنه يشير ، عندما يحلل اخطار الحرية في النظام الديمقراطي الى « الاستبدادية التشريعية » و « الديمقراطية » كما يشير الى « طغيان الاغلبية » .

وقد استعمل هيفل وماركس مفهوم الاستبدادية الشرقية ، لوصف مجتمعات مختلفة على صعيد المدنية كما على صعيد تجربتها السياسية . وكلاهما يتوقفان عند المعاني التحقيرية التي يضيفان اليها مدلول الركود الذي يقابل النمو التدريجي . وحركة التاريخ ، في رأي هيفل ، تمضي من الشرق الى الغرب . والاستبدادية هي اول مرحلة للتاريخ الذي

تكون نقطة وصوله هي الملكية في أوروبا ، وبصورة أدق بروسيا . والشرق الثابت يعرف أن هناك شخصا حرا واحدا هو المستبد . أما الغرب التقدمي ، فيعرف أن كل شخص حر . وقد بقيت المدينة الشرقية في الطور الأول من التاريخ العالمي . ويقدر ماركس ، أيضا ، أن المجتمعات الشرقية متماثلة وإنها لا تتطور بسبب نمط إنتاجها وتنظيمها السياسي . ففي النمط الانتاجي البشري الأول - الاسيوي - لا توجد ملكية خاصة للأرض ، وينظم حكم استبدادي مركزي الأعمال العامة الضرورية كالري . ويقوم المجتمع الاسيوي على قرى مكتفية بذاتها تحافظ على الطبيعة الراسخة لنمط الانتاج . والتوسع الاستعماري الاوروبي هو ، وحده ، الذي سمح بدمج الشرق في الصراعات التدريجية للعالم الراسمالي . وقد أدت انكثرتا دورا مزدوجا في الهند - الأول دور تهديم والثاني دور احياء - بابادتها المجتمع الاسيوي القديم وارسائها الاسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا . ويتفق النفعيون الانكليز ، مثل جيمس وجون ستوارت ميل ، مع تحليلات عادية لماركس بهذا الصدد .

وفي القرن العشرين ، جدد كارل فيتفوغيل نظرية الاستبدادية الشرقية ليطبقها على الاتحاد السوفيتي . وقد أثار وجهان من عمله الاهتمام . فقد سعى ، أولا ، الى بيان وجود استبدادية نوعية غير غربية مستندا الى أبحاث عديدة والى اطار نظري على ما يكفي من البعد عن الماركسية التي كان يعلن انتماء اليها اوليا . وبعد ذلك ، فسر التسمولية الشيوعية بوصفها متحولة من متحولات الاستبدادية الشرقية أكثر اكتمالا وديكتاتورية بكثير (.....) .

الاستغلال

يمكن استعمال مصطلح الاستغلال بمعنى حيادي (استغلال الموارد الطبيعية) أو معنى انتقادي (استغلال السكان السود في جنوب افريقيا) . والفكر السياسي يستعمله حصرا ، تقريبا ، بهذا المعنى الثاني : فاستغلال شخص ما يقوم على الافادة منه بصورة غير منصفة . والمفهوم مرتبط

ارتباطا خاصا بعمل ماركس الا انه يمكن أن يستعمل من جانب غير ماركسيين ، في اطار مقاربات غير ماركسية . وتبين نظرية في الاستغلال ، بالمعنى الواسع ، كيف يستغل شخص أو رهن شخص آخر أو رهن آخر بالحصول على مواد وخدمات ليس له ، عليها ، حقوق حقيقية .

وهكذا تقود كل تصورات العدالة ، عمليا ، الى الفكرة القائلة ان العبيد يستغلون لأن سيدهم يملك نتاج عملهم دون أن يعطيهم ، بالمقابل ، تعويضا حقيقيا . ولكن معظم النظريات السياسية لا يلح على الاستغلال لأنه يمكن أن يقال عنه أنه ناجم عن تصور العدالة الصريح أو الضمني المحتفظ به . وهكذا ، فان النظام القديم هو ، في رأي توم بين ، نظام استغلالي لأن الارستقراطية كانت قد فرضت ، بالقوة ، حقوقها على الأرض مستندة الى الخرافة الدينية . والذين كانوا يحتكرون ملكية الأرض كانوا يستغلون الذين يعملون فيها بأخذهم منهم قدر ما كانوا يستطيعون .

ونظرية الاستغلال لدى ماركس مهمة لأن صاحبها يؤكد ، من جهة ، أنه لا يتخذ موقعه في مقاربة بموجب العدالة ولأنها ، من جهة أخرى ، عنصر في نظريته حول الربح الرأسمالي . ونظرية الاستغلال هي ، بشكل ما ، الوجه الآخر لنظرية فضل القيمة . فقد كان ماركس يرى . كآخرين قبله ، ان اصل الارباح الرأسمالية يطرح ، في اطار نظرية القيمة - العمل ، مسألة . ففي وضع المنافسة الكاملة ، يشتري الرأسمالي المواد الأولية وكل المواد الأخرى التي يحتاج اليها بقيمتها الواقعية ولا يستطيع بيعها الا بهذه القيمة . والمسألة اذ ذاك هي معرفة من أين يأتي الربح الرأسمالي على اعتبار أن ما هو منتج يساوي أكثر مما اشترى . قد يكون من المفيد البحث عن تفسير لتزايد القيمة في جهود الرأسمالي لتركيب العناصر الأساسية لأن الرأسمالي يحول ، اذ ذاك ، الى نوع من الاجراء الذين يتلقون مكافأة على عملهم ، وهو قول مفلوط لأن مستوى ارباحه يتوقف على مقدار رأس المال الموظف وليس على كثافة العمل الذي يكرسه لمشروعه . والاجابات من نوع تلك التي وسعها ج . س .

ميل الذي يقدر ان الربح هو مكافاة الراسمالي على « تفشفه » غير مقبولة . فمن الواضح ، فعلا ، ان الراسمالي لا يتكشف عن شيء وانه اذا كان مصطلح « رأس المال » يعني تجهيزات ، فهو لا يقدم امكانية الاختيار بين الاستهلاك والاستثمار . ويخلص ماركس الى ان اسلافه لم يروا ان الراسمالي لا يشتري من العامل عمله ، بل « قوة عمله » ، قابليته للعمل خلال فترة العقد . وتشتري قوة العمل وتبيع بقيمتها ، اي بأجر المعيشة الذي يمثل مقدار العمل الضروري لانتاج عامل متاهب للعمل . وما يشتريه الراسمالي هو قدرة العامل على العمل ويحصل ، بذلك ، على القيمة التي تضيفها قوة العمل هذه . والربح هو الفرق بين القيمة التي خلقتها قوة العمل وما يكلفه انتاج عامل . وتتوقف كثافة الاستغلال على النسبة بين فضل القيمة وقيمة قوة العمل .

لقد جرى نقاش كثير حول موقف ماركس فيما يتصل بالطابع غير العادل لهذا الاستغلال . ان ماركس يرى ان التمييز بين عمل العبد وعمل العاهل الحرفي النظام الراسمالي الذي يلح عليه المدافعون عن الراسمالية ، في مستوى تحليل معين ، هو وهم . فالراسمالي يستغل العمال كما كان الاقطاعي يستغل اقلاناه بمصادرة قسم من القيمة المخلوقة دون مكافاة . ومعرفة ما اذا كان ذلك غير عادل في نظر ماركس امر يصعب التدقيق فيه الى ابعد الحدود . فقد الح على كون الراسمالي يملك ، على الصعيد الحقوقي ، حقا حقيقيا في قوة العمل التي اشتراها . وكان يرى ، ايضا ، ان الاشتراكيين الذين اشتكوا من ظلم الراسمالية طوباويون . الا انه يصعب ان نتخيل ان ماركس يلح هذا الالاحاح على كون العامل مدموجا في بنية تؤدي الى ان تسرق منه ثمار عمله لو لم يكن يريد ان يظهر الطابع الموضوعي للظلم الذي ينجم عن ذلك . وربما كانت الصعوبة التي نلاقيها في استيعاب موقف ماركس تعود الى كونه يتصور التحقيق المقبل للشيوعية من غير اعتماد مدلولي الحق والعدالة ، من جهة ، ولى انه ربما كان يخشى ، من جهة ثانية ، ان يشجع الذين

كانوا ، في رايه ، يسعون ، خطأ ، الى التحقيق المستحيل لرأسمالية عادلة .

الاشتراكية

نبت الاشتراكية ، بوصفها كيانا فكريا ، في أوروبا ، في نهاية القرن الثامن عشر ردا على التصنيع . وعندما رسخت صفاتها العامة جرى البحث عن سوابقها . وقد انتشرت الاطروحات الاشتراكية في العالم اجمع في القرن العشرين . الا أن أوروبا ، وعلى الاخص فرنسا والمانيا والمملكة المتحدة ، هي التي عبر ، فيها ، هذا التيار عن نفسه للمرة الاولى .

والاشتراكية جملة من المحاكمات المترابطة فيما بينها أكثر منها مذهباً وحيداً . فهناك خلافات حول طبيعة عناصرها الاساسية ووجودها . وهناك خلافات ، أيضاً ، حول الاولويات النسبية بين العناصر التي تؤلف الاشتراكية . إلا أن كل الاشتراكيين قد يكونون متفقين على وصف الفعالية البشرية بتعابير علاقات اجتماعية وليس بتعابير فعل فردي دون انكار كون هذا العنصر الاخير هاما . أن مثل هذه المقاربة تقتضي الاقتناع بأن انتاج الخيرات والخدمات هو نتيجة عمل المجتمع في جملته ولا يمكن ، بالتالي ، أن ينسب الى فرد واحد . ونتائج الانتاج تعود ، بقدر ما تراد نسبتها ، بالأحرى ، الى المجتمع في جملته وإلى كل من أعضائه بالتساوي أكثر مما تعود الى أفراد . والموضوعات الرئيسية للفكر الاشتراكي هي التالية على الرغم من أننا لا نجد لها لدى الاشتراكيين :

الملكية والعمل :

ضبط الخيرات والخدمات التي تدرك كمنتجات اجتماعية اساسي بالنسبة للاشتراكية . وقد استعمل الاشتراكيون ، عموماً ، مصطلح الملكية للدلالة على الملكية الخاصة ، وبالأخص على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . والملكية هي ، ضمن هذا المعنى للكلمة ، طباق الاشتراكية . ويستعمل مصطلح الاشتراكية أحياناً ، لوصف وضع اجتماعي تكون

وسائل الانتاج فيه موضع تملك جماعي وتكون قد زالت الملكية بالمعنى المذكور اعلاه ، منه . الا أن هناك خلافات حول افضل طريقة لتحقيق الملكية الجماعية ، وبشكل خاص حول معرفة ما اذا كان يجب أن تنظم من جانب الدولة أم من جانب روابط منتجين أم ما اذا كان يجب أن تحقق من جانب جماعات منتجين ومستهلكين متجمعين بموجب نمط الانتاج . وقد جرى تمييز هام من جانب الفوضوي برودون بين الملكية والامتلاك . فالاولى ادعاء نهائي لشيء ما ، أما الثاني فهو حق استعمال هذا الشيء يوما بعد يوم . وغالبا ما انصبت مطالبات الاشتراكيين على الاولى ، ولكن أحاديثهم عن النقطة الثانية اقل تحديدا في جملتها .

وهناك مسألة أخرى تتصل بأن الملكية ليست سوى عنصر في الانتاج على اعتبار أن العمل هو العنصر الثاني . والمسألة التي تولدها الملكية ترتبط بتوزيعها الذي لا يتصف بالمساواة والعدالة . أما المسألة المرتبطة بالعمل ، فهي مسألة مكافآته . ويسمى ماركس وفورييه التي تحليل الارتباط بين الانتاج والعمل الموظف . وهذه المقاربة تستند الى نظريات الليبراليين الاوائل في العمل التي يمكن أن تستنتج منها مقتضيات فردية كما يمكن أن تستنتج منها مقتضيات اشتراكية بقدر ما تسمى الى تحديد الحقوق الفردية في نتيجة الانتاج .

ويمكن لمحاولات تحليل التوزيع أن تجنري في اتجاهات مختلفة . فالمكافأة بموجب العمل ليست بسيطة . ففي مجتمع فلاحي ، يسأل وحتى في مجتمع مؤلف من حرفيين ، يمكن تحليل كل مادة بوصفها نتيجة انتاج شخص واحد ، ونسبة ثمار الانتاج للذي أجرى الجهد اللازم تبدو اذ ذاك ، سهلة . أن الانتاج الصناعي وتقسيم العمل يهدمان هذا المخطط البسيط لأن مسؤولية الانتاج تصبح مهمة . ونجد ، عند ذلك ، ثلاثة نماذج من الاجابات عن هذه المسألة . ويقوم النموذج الاول على محاولة ربط المكافأة بالجهد ، على الرغم من الصعوبات ، من خلال صور مختلفة من ضبط العمال . ويقوم الثاني على اعادة قولبة وحدات الانتاج بحث تكون بسيطة وتسمح بانتاج مادة

محددة (هذه المقاربة كانت مقارنة فوضويين أو اشتراكيين من أمثال وليم موريس) . وتقوم الاجابة الثالثة على التخلي عن منطق التوزيع على مستوى المشروع وأجرائه على مستوى جملة المجتمع من خلال صورة أو أخرى من صور الاشتراكية المركزية .

وهناك مسألة أخرى تتصل بكون التصور الاشتراكي للانتاج كان ، بصورة عامة ، مقصورا على الانتاج الصناعي ويكون العمل قد جرى تصوره ، عامة ، على انه الفعالية المملوسة مقابل اجر . ان عاملات الحركة النسائية من الاشتراكيين لفتن الانتباه الى ان قسما هاما من الانتاج يأتي ، في كل مجتمع ، من العمل غير المكافأ للنساء في اطار فعالياتهن المنزلية . وقد اتخذت المساجلات حول العمل المنزلي ودوره في اعادة انتاج قوة العمل مكانة متزايدة الاهمية في افكار الاشتراكيين حول الانتاج في النصف الثاني من القرن العشرين .

المساواة والعدالة :

تؤلف المساواة ، بصورة شائعة ، حجة أساسية لصالح الطروحات الاشتراكية . ويعبر عن هذه الفكرة بصورة مختلفة :

١ - توجد حقوق مستمدة من الصفة البشرية . وقد عبر عن هذه الحجة ، أولا ، بـ بلوف وبوناروتي بوصفها مطالبة الثورة الفرنسية بالمساواة .

٢ - هناك جوهر مشترك للكائنات البشرية يعطي حياتها معنى . وجهة النظر هذه ظاهرة ظهورا خاصا في التحليل الماركسي للضياح .

٣ - مذهب المساواة السياسي المتضمن في الرؤية الليبرالية للديمقراطية يقود ، منطقيا ، الى مدلول المساواة الذي هو مدلول الاشتراكية .

٤ - الطبيعة الجماعية للانتاج والحياة الاجتماعية يقتضي أن يجري التوزيع على أساس المساواة وبصورة جماعية أكثر منها فردية .

٥ - يستخدم الاشتراكي الإنكليزي ر. هـ. تاوني الحجة القائلة
أن البشر متساوون أمام الله .

أن الإيمان الاشتراكي بالمساواة من طبيعة أخلاقية أكثر منه
اختبارية . وهي لا تؤكد أن البشر ، جميعهم ، متساوون ، بل تؤكد أن
حقوقهم واحدة . وهكذا كان لويس بلان يرى أن ضرر عدم التساوي
في القدرة لا تبرر مكافآت مختلفة ، بل أسهامات مختلفة لأنه يرى كما
يقول هو نفسه ، أنه « من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

التعاون والإخاء :

سعت الاشتراكية إلى أن تستبدل بالراسمالية والفردية صورة
تنظيم للإنتاج والتوزيع جماعية وتعاونية . فهي لا تسعى ، ضمن هذه
إقاربه ، إلى حد تغيير تنظيم المجتمع ، بل تسعى ، أيضا ، إلى تغيير دوافع
أعضائه لإحلال الفرية محل الإنانية والتعاون محل المنافسة . وقد
وجد ، دائما ، اشتراكيون عبروا عن طروحاتهم بتمايز أخلاقية
وسيكولوجية ، وحتى دينية . وعندما فعلوا ذلك ، غالبا ما وجدوا
أنفسهم قريبين من حجج الفوضويين . وقد توسع اشتراكيون ، أيضا ،
في الفكرة القائلة أن تحويل الطبيعة البشرية يستند إلى إصلاح المؤسسات .
ويرفض روبرت أوين فكرة كون الشخصية غير متصلة بغير معطيات
فردية . ونقده لنتائج الراسمالية الصناعية في الشخصية كملت
باقتراحات منظمات صناعية بديلة تسمح بصنع إنسانية أفضل .

تحويل العمل :

يقترح شارل فورييه جعل العمل لطيفا باعتماد دوران المهمات
أثناء اليوم ، بين أعضاء المشترك Phalanstère ، وهو نموذج الجماعة
المتوازنة الذي يجب أن ينظم ، ضمنه ، مجتمعه المثالي . وهذا الاهتمام
الذي يحسه العامل بطبيعة العمل ونوعه كان موضوعا متكررا
للاشتراكية معبرا عنه في أعمال تاركين حول الضياع وأعمال موريس

وأعمال الحركات التي تنادي بضبط الإنتاج من جانب العمال (راجع ، خاصة ، « تاووني وكول » و « الجماعة الاشتراكية » ، هذه الحركة الانكليزية التي قامت في بداية القرن لعشرين) .

الاشتراكية الديمقراطية :

قدمت الاشتراكية على انها اكتمال للديمقراطية الليبرالية ولطباقها مما . ففي الاشتراكية الحاح على الحريات « الصورية » في السياسة والحريات « الواقعية » في المجال الاقتصادي والاجتماعي في الوقت نفسه . وان تحليلا بتعبير الحريات الصورية بقود الى دفاع عن الديمقراطية ، في حين ان تحليلا بتعبير الحريات الواقعية يؤدي الى الاشتراكية الديمقراطية او الى رفض الديمقراطية بوصفها تصورا بورجوازيا للحرية .

وينبغي ان نميز ، ايضا ، بين الاشتراكيين الذين يمكن للدولة الديمقراطية ان تكون ، في رأيهم ، اداة لتحقيق اهدافهم واولئك الذين لا يرون في الدولة الديمقراطية سوى مؤسسة تاريخية مؤقتة . وهذه المقاربة الاخيرة هي مقاربة ماركس . ان برنامجا ديمقراطيا ، حتى لو كان اجتماعيا ، غير مناسب في رايه . وليس ذلك ، فقط ، لأسباب متصلة بفلسفة التاريخ لديه ، بل ، ايضا ، لأن آليات الديمقراطية لا تستطيع ، في رايه واكثر من ذلك ايضا في رأي لينين ، ان تحمل الطبقة العاملة الى مقاليد جهاز الحكم على اعتبار ان هذا الاخير ، وبنيته ، انعكاس مؤسساتي للرأسمالية . وقد طور فردينان لاسال رؤية أخرى لوسائل بلوغ هذه الحالة المرغوب فيها التي هي الاشتراكية . فيمكن بلوغ هذه الاخيرة عن طريق الانتخابات او عن طريق سياسة اقناعية تستند الى سلطة الطبقة العاملة . فيجب ان يكون الاقتراع العام وسيلة لاعطاء العمال سلطة استعمال الدولة لتطوير تعاونيات انتاجية تتيح لهم الافادة الكاملة من ثمار عملهم . وفي الوقت نفسه ، تدرك الدولة ، في مقاربة مشتقة من هيجل ، بوصفها قادرة (امكانيا) على أن تكون أعلى تعبیر عن المصلحة العامة .

وقد نمي اوضح تعبير عن الاشتراكية الديمقراطية في المملكة المتحدة من جانب الفايينيين (راجع الفايينية) ، وفي ألمانيا من جانب ادوارد برنشتاين . فلم يكن هدف الاشتراكية الديمقراطية ، كما دافع عنه الفايانيون ، الضبط الديمقراطي للدولة فقط ، بل كان ، ايضا ، استعمال هذا الضبط للامتداد بالسلطة الشعبية ما وراء المؤسسات السياسية ذاتها ، الى الميادين الاجتماعية والاقتصادية بالذات .

سلطة الطبقة العاملة :

يشغل مفهوم الطبقات الاجتماعية ، بالنسبة للاشتراكيين ، مكانا مركزيا في تحليل الرأسمالية . فالرأسمالية نموذج من المجتمع تستند طبيعته ، نفسها ، الى تقسيم المجتمع الى طبقتين : مستغلين (بكرس الغين) ومستغلين (بفتحها) . وأعضاء الطبقة العاملة هم ، في الوقت نفسه ، في هذه المقاربة ، ضحايا الرأسمالية والاساس الوحيد لمعارضة للرأسمالية تؤدي الى قلبها نهائيا . ونجد ، في الاشتراكية ، الفكرة القائلة ان التفسيرات المرغوب فيها ستنتج عن صعود سلطة الطبقة العاملة ونفوذها ، كما نجد ، في الوقت نفسه ، الفكرة القائلة ، ان هذا الصعود لسلطة الطبقة العاملة هو ، نفسه ، أحد مركبات الاشتراكية . وهذه الازدواجية بين ممارسة السلطة العمالية التي يمكن أن تعد تعبيرا عن الحرية وهذه السلطة نفسها الممارسة من خلال الدولة التي يمكن ان تعد صورة من صور الابوية ، هذه الازدواجية تظهر بصورة واضحة وضوحا خاصا في طروحات اشتراكي القرن التاسع عشر الفرنسي ، لويس بلان . فهذا الاخير يقترح ابدال بنى الانتاج الرأسمالية بمشاكل جماعية تخلفها الدولة وتديرها ، ولكنها ستتمو على صورة مشروعات ذات ادارة ذاتية على مستوى الكومون . وفرنسا هي ، ايضا ، التي يناضل ، فيها جورج سوريل : انه يرى سلطة العمال من خلال الاتحادات ، وهي صورة من التقاليد ، المكسرة للسماح باضراب عام يقلب الرأسمالية ويفتح نظاما يعطي السلطة للعمال . ووضعت ، في المملكة المتحدة ، صورة غير عصبانية للسلطة العمالية من جانب التيار

الاشتراكي الذي يطالب بسلطة عمالية لا مركزية وبعض التنسيق والضبط من جاذبة دولة معادة التكوين في الوقت نفسه .. وقد انجذب الاشتراكيون ، طيلة القرن العشرين ، الى صور مختلفة من انواع الضبط العمالية ورأى بعضهم في قيام نظام تيتو ، في يوغسلافيا ، تشجيعا لما كان يندو تطبيقا عمليا لمقاربتهم .

وتطرح ، ايضا ، مسألة معرفة من هو الذي ينتمي الى الطبقة العاملة هل يجب أن تشمل اجراء القطاع الصناعي ام يجب أن تشمل ، ايضا ، اجراء قطاع الخدمات ؟ وحتى لو أمكن تعريف الطبقة العاملة ، فانه يبقى هناء تباين آخر بين تأكيدات الذين ينضجون حججهم بموجب ما يرون انها الحالة الفعلية للطبقة العاملة في عهد الرأسمالية الحالية واستباقات الذين يسقطون طبقة عاملة ذات وعي سياسي منضج .

وقد انفق الاشتراكيون فسما كبيرا من طاقاتهم . في النصف الثاني من القرن العشرين ، في تعريف ثقافة الطبقة العاملة الحالية او الماضية الا انه جرى اتهام اشتراكيين مثل جورج أوريل الذي استند الى انواع السلوك الحالية للطبقة العاملة لوصف المستقبل الاشتراكي المحتمل بانهم يضعفون الوجوه الراديكالية والمتقدمة للاشتراكية بتبنيهم مقاربة ترجح النزعة المحافظة اكثر مما ينبغي . وبالمقابل ، انهم الذين اسسوا مقاربتهم على رؤية لما يمكن أن تكون عليه الطبقة العاملة بانهم لا يستندون الى واقع الطبقة العاملة في مجملها ، بل الى نخبة سياسية ذات منشا اجتماعي متقدم .

التحصيل والكفاية :

تبدي الرأسمالية والانتاج ذو النمط الصناعي ، بالنسبة للاشتراكيين ، آثارا فاسدة من حيث عدم الكفاية وتضمنها للمشقة ، وقد طرحت عدة مقترحات لاعادة التنظيم وضعت لنفسها هدفا هو جعل الانتاج اكثر افادة واكثر عقلانية او كفاية . ويؤكد اوين ، منطلقا من قناعته بأن البيئة تؤثر في الخصائص البشرية ، ان نظام الانتاج المطبوع

بالاستغلال والفردية يجب أن تستبدل به بيئة متفاعمة ، فيها الفضائل الاجتماعية . ويقدر سان سيمون أن تعقيل تنظيم الانتاج يقتضي اسناد وظائف الادارة للنخبة الثقافية والعلمية . وهذه الاطروحة (التي تعترف ، ضمناً ، بالطبيعة الاجتماعية للانتاج وتستند الى مدلول « الاخاء » وتلح الحاحاً قوياً على اسهام العمال اليدويين) غالباً ما عدت أحد جذور الاشتراكية الحديثة . فالكفاية الاكبر يجب أن تنجم عن تنظيم اجتماع من جانب نخبة ذات كفاءة تقابل ، نوعاً ما ، مصلحة الجميع . وتفسير الاشتراكية الحديثة . فالكفاية الاكبر يجب أن تنجم عن تنظيم المجتمع خطى سان سيمون ، الى النخبوية التكنوقراطية للفابيانين ثم الى الدفاع ، بعد الحرب العالمية الاولى ، عن التخطيط ، وهو منهج مكرس للتوفيق بين الكفاية والمساواة الاقتصادية ، وهذا التفسير للاشتراكية يأخذ حججه الاساسية عن ضروب النجاح الفرضية في الاتحاد السوفياتي .

الثقافة

الح التحريفي كروسلاند ، في منتصف القرن العشرين ، على أهمية الثقافة في كل تصور المجتمع الاشتراكي . ولا يقصد ، بذلك ، الثقافة العليا ، بل نمط حياة الناس العادي . وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بمزيد من القوة ايضاً ، من نهاية الخمسينات حتى نهاية السبعينات من جانب « اليسار الجديد » . وقد اشتراكيون من غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، متأثرين بكتابات ماركس الاولى حول الضياع ، ان الجمال والشبقية مركبان هامان من مركبات العمل والحياة ، وان هذين العنصرين يجب أن يؤخذا في الحسبان في التحليل الاشتراكي وفي توصيات الاشتراكيين حول السياسة المشخصة في الوقت نفسه . وهما يرفعان قيمة حياة مفتنية بتنوع واسع من الامكانيات ، من جهة ، والاعتراف بقيم ثقافة الطبقة العاملة من جهة اخرى . وهذان الوجهان غير مترافقين دائماً ، لا سيما حين يقدم الاول على انه تجريبي ومتصل بنزعة الحرية المطلقة ، والثاني على انه تقليدي بروليتاري وملحمي .

ما وراء الطبقة العاملة

امتد اليسار الجديد بالموقف النقدي والخلاق للاشتراكية الى كل صور الفعالية البشرية . والتعبير القائل « ان الحياة الشخصية سياسية ايضا » الذي كان يحظى بمكانة خاصة لدى الحركات النسائية لا يعني ان العلاقات الخاصة او الشخصية يجب ان تخضع للسياسة ، بل يعني ان لكل الفعاليات البشرية وجوها فردية وجماعية ، وبالتالي خاصة وسياسية معا . والقرارات الخاصة « الفردية » للرجال والنساء ليست ، على الرغم من كونها متخذة من جانب افراد ، اكثر استقلالا عن البنى الاجتماعية والمؤسسية (الرأسمالية ، السيطرة الذكورية) من قرارات العمال « الفردية » بقبول اجر ما في مصنع ما . وبالتالي ، فان العلاقات الجنسية وعلاقات السلطة في الاطار البيتي جزء من المجال السياسي ويمكن أن تعدل بفعل سياسي (راجع الحركة النسائية) . ونتيجة لذلك ، اضطرت الاشتراكية ، في الربع الأخير من القرن العشرين ، الى ان تأخذ في حساباتها ان مكانة الفرد في المجتمع لا تعرف بانتمائه الى طبقة عاملة اجيرة ، فقط ، بل بالجنس او العرق ايضا .

الخطة والحرية والسوق

دعم التيار الاشتراكي الذي يرتاب بسلطة دولة قوية ، مؤخرا ، بالمحاولات الرامية الى أن تعيد لكل من الحريات الفردية وحرية السوق وحرية الملكية مكانها في الاشتراكية . ان للاشتراكية ، على الرغم من رفضها للفردية ، تراثا ليبراليا عميقا . ويدافع اليك نوف عن الفكرة القائلة ان كل صور السلطة الشعبية التي تدعمها الاشتراكية تحقق على افضل وجه عن طريق مزيج متوازن من سلطة مركزية يفترض فيها ان تمثل كل السكان وروابط اصغر ليس لها ، على الرغم من كونها مراجع جماعية ، طابع عمومي . وتوفق « الاشتراكية القابلة للتحقيق » ، في الوقت نفسه ، بين اهتمامات الذين يريدون حكما شعبيا مباشرا ولكنه لا مركزي في مواضع العمل واهتمامات الذين يرون انه من الممكن رفع الانتاج الى

حده الأقصى وتحسين تكيفه عن طريق السوق . وهذا الامر يشتر سؤالا صعبا غالبا ما تجنبه الاشتراكيون : من الذي يضبط الموارد الطبيعية ويملكها ؟

وتوجد خلافات عميقة حول الصورة التي ستتمو عليها الاشتراكية بوصفها تنظيمًا اجتماعيًا . وهذه الخلافات لا تترجم فشلا في انضاج تعريف أو في استيعاب الاشتراكية ، بل تترجم ، فقط ، وجود طموحات وتحديات عديدة ومتناقضة داخل التقليد الاشتراكي .

الاصلاح

(الفكر السياسي للاصلاح)

الاصلاح هو فترة نمت ، فيها ، حركات دينية سعت الى ادخال اصلاحات . وقد بدأ الاصلاح حوالي عام ١٥٢٠ وانتهى مع تشكيل كنائس منفصلة عن روما . وتؤكد هذه الحركات انها تعمل من أجل « قضية الكنيسة » ، من أجل « الاحياء » و « التجديد » و « الاصلاح » او من أجل « استعادة » الدين الحقيقي وعودة الى المنابع ، أي مسيحية الكتابات دون اضافات ولا افسادات .

والهدف الرئيسي لاصلاحيين العشرينات من القرن السادس عشر ! ويجب أن نذكر بينهم لوثر وميلانشتون وزينغلي وايكو لامبيديوس وبوسر فاريل) هو اثاره تحول « داخلي » للأفراد من الدين « الزائف » الى الدين « الحقيقي » . وفي تصورهم ان ما يعد ، بصورة شائعة ، دينا هو خليط من مدلولات ارسطوطالية (وبالتالي وثنية) للفضيلة وافكار صنعتها البابوية من أجل زيادة سلطتها الخاصة . فقد كانت الكنيسة الرومانية ، بموجب تفسير الاصلاحيين ، تعلم المؤمنين انه يجب عليهم من أجل ان « يستحقوا » الخلاص ، ان يؤدوا « اعمالا حسنة » وخاصة من خلال ممارسات طقوسية محددة جيدا . وكان يمكن لوجهة النظر

هذه أن تستند الى ممارسات التعليم والعقائد الشعبية ، ولكن ذلك لم يكن سوى تحريف للاهوت السكولاستيكي .

ان « الاعمال الحسنة » الحقيقية تفترض مسبقا ، بالنسبة للاصلاحيين ، ارادة طيبة لا تستطيع الطبيعة البشرية بلوغها نتيجة للسقوط . فالعقيدة الحقيقية للكنائس ، كما يفسرونها ، هي ان الطبيعة البشرية عاجزة ، كليا ، عن استحقاق الخلاص بوصفه « مكافأة » على سلوك جيد . وعلى العكس من ذلك ، فان الله « يحاكم » الخطاة على الرغم من ذنابهم ، بسبب رحمته ، بواسطة القداء الذي قام به المسيح . وان تحولا من الدين الزائف الى الدين الحقيقي يتم بقدرة الانجيل الذي يتلقاه من اختارهم الله بايمان ، مطمئنين الى رحمة الله المخلصة . ومن هنا شعارا الاصلاح : الخلاص « بالايمان وحده » و « حرية المسيحي » (وهو عنوان أحد أشهر كراسات لوثر عام ١٥٢٠) . فالمسيحي حر ، محرر من الواجبات المستحيلة ، من المعلمين الزائفين و « السلطات » غير الشرعية والشرط « الخارجى » المسبق الوحيد للدين الحقيقي هو كلمة الله التي يجب أن يحكم عليها كل شخص بنفسه . اما العناصر الأخرى فلا أهمية لها الا بقدر ما تعيق كلمة الله او ترجحها (...) .

كانت السياسة والدين متشابكين لدى محطلي العصر . ولم يكن هناك ، عامة ، تمييز واضح بين الجريمة والخطيئة . وهكذا كان الزنى والهرطقة ، مثلا ، جريمتين تقعان تحت طائلة القانون المدني . وكذلك كانت واجبات الرعايا المدنية تتضمن الواجبات الدينية وكانت استقامة دين الرعايا وتقواهم وأخلاقهم تعد ، بالمقابل ، من شأن الأمراء الزمانيين . فضلا عن ذلك ، كانت الكنيسة بنية خاصة في كل الجماعات المسيحية ، وكان لها جهازها الخاص ومحاكمها وقانونها وعقوباتها التي يخضع لها جميع المسيحيين . وكانت تتمتع ، أيضا ، بامتيازات وحصانات متنوعة . فقد كان يجب ، إذن ، أن ينصب كل اصلاح على قواعد حقوق الجماعات المسيحية .

وظهر ذلك فوراً لدى المواجهة بين « الدين الحقيقي » والبابوية وأنصارها . فقد تضررت السلطة الروحية والزمنية للبابا ، بشكل خطير ، بذكري الانشقاق الكبير والحركة الجمعية ، بالفشل الواقعي أو المفترض للتعليم والاخلاق والحماسة الرعوية لالكليروس الكنيسة الرومانية ، على كل المستويات وبتدخل الامراء العلمانيين الذي كرسه العرف في الشؤون الكنسية . ومع ذلك ، بقيت البابوية الرمز المرئي للطابع العمومي ، ما وراء القومي ، للكنيسة في الوقت نفسه الذي كانت فيه ، محور الدين الزائف والعقبة الاولى في وجه الاصلاح . وهكذا وصل الاصلاحيون ، سرىما ، الى رفض ادعائها للسلطة الروحية والزمنية . وقد كانوا يقولون ان الكنيسة ، بموجب الانجيل ، « اخوية » « شراكة » أو « مجمع » للمصطفين المجتمعين بايمانهم المشترك ببادارة المسيح وحده . وهذا التصور يحافظ على كونية كنيسة المسيح (مسلمة من مسلمات الانجيل) ولكنه يدحض فكرة كون التسلسل الحبري شرطاً لازماً لهذه الكونية . وقد كان الاصلاحيون يرفضون ، ايضا ، تمييز الكنيسة الرومانية بين فئتين من المسيحيين : الذين « يحكمون » (الكهنوت) والذين هم رعايا (علمانيون) . وهم يرفضون العقيدة التي تدعم هذا التمييز والتي تقول ان ما يسمى حياة دينية (الكليريكية) عمل اكثر جلالة من كل نذر علماني مسيحي آخر . فكل المسيحيين متساوون في كرامتهم الروحية . وقد صيغت هذه الفكرة بشكل جدالي من جانب لوثر عندما يتحدث عن « القسوسة العمومية » لكل المؤمنين . ان كهنوتاً متعلماً يقوم بالوعظ ضروري ، ولكن مهمته الرئيسية تقوم على التعليم . وبالتالي ، فمن غير المجدي أن يتألف هذا الكهنوت من أشخاص عديدين . وغناه وسلطته الزمنية وامتيازاته العديدة لا مبرر لها . وقد كان عداء الاكليريكية من جانب الاصلاحيين عاملاً في شعبيتهم .

ان الكنيسة ، في هذه المقاربة ، « غير مرئية » بالتعريف . فهي تتسامى فوق حدود أية جماعة منظمة في العالم . ولكن ذلك لا يقول

شيئا عن نظام « الكنيسة المرئية » بوصفها جماعة منظمة ، دنيوية ، مؤلفة من مسيحيين حقيقيين : ان هذه « الكنيسة » معرفة بوصفها « اخوية » وليس تسلسلا . وقد استنتج اللامعمدانئون ، (الاصلاح الجذري) من ذلك ان الكنيسة الحقيقية يجب أن تكون رابطة طوعية مؤلفة ، حصرا ، من الذين عانوا تجربة الاعتناق والعمودية في سن الرشد (أو تجربة العمودية الثانية ، كما كان يقول معارضوهم ، ومن هنا اسم اللامعمدانين) التي هي العلامة الخارجية على الانضمام . وكانت هذه « الكنائس المتحدة » المؤلفة من المصطفين جماعات مكتفية بذاتها غير منفصلة ، كليا ، عن الكنيسة القائمة فقط ، بل وعن الجماعة المدنية ايضا ، وكلت ترفض الخضوع للقوانين المدنية . وكان اللامعمدانئون يرون ، عامة ، ان الحكومة المدنية تجل للعناية الالهية ، ولكنها مكرسة لمن هم غير عادلين فقط ، وبالتالي ليست لها سلطة على تجمعاتهم . بل ان بعض اللامعمدانين يرون ان السيف (رمز السلطة) يخص ، بعد الان ، المصطفى . ويدين خصوم الاصلاح جملة الاصلاحيين بالحاجهم على العصيان السياسي والثورات الفلاحية لدى اللامعمدانين . ويرد الاصلاحيون بتأكيدهم ان الحكومة الزمنية مرتبطة بالله وان الطاعة السياسية للسلطات القائمة واجب مسيحي . ولكن المؤمنين ليسوا مرغمين على احترام قوانين سيد كافر وأوامره (راجع القديس أوغسطين) . وفي نهاية المطاف ، فان العقيدة الانجيلية لحرية المسيحي تزيد من سلطة الامر الزمني بردها الكهنوت الى الخضوع السياسي على صورة كل المسيحيين .

ان السلطة الزمنية ، بالنسبة للاصلاحيين المتشددين ، عنصر مكون للسياسة . وكانت كلمة « دولة » من حيث هي جماعة عامة ، مجهولة ، عموما ، في شمال أوروبا حتى الستينات من القرن السادس عشر ، وحتى الى عهد أكثر تأخرا في ألمانيا . ويقدر لاهوتيو الاصلاح ان الكنائس ليست سوى « اخويات » منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية . فالامر يدور ، اذن ، حول معرفة من الذي يملك سلطة اصلاح الكنائس وتمثيلها

فاذا قام بالاصلاح افراد ، فانه سوف يؤدي الى خلق طوائف وظهور اضطرابات . والاصلاحيون يرفضون ، أيضا ، سيادة الكهنوت . فالكنائس الجديدة ترتبط ، اذن ، بالامراء من اجل حماية نفسها من البابويين واللامعبدانيين . والامراء هم من يستطيعون ، كذلك ، تغيير القوانين التي تحمي ممثلي الاخويات المسيحية . فهم يستطيعون استخدام سلطتهم الزمنية لغايات روحية ، والاصلاحيون يشجعونهم على ذلك لاسيما وان الترتيب والتنظيم الكنسيين مسألة لا تحدث عنها الكتابات (الا فيما يتعلق بالاحتشام والنظام) وتؤلف ، بالتالي ، جزءا من صلاحيات الامير المكلف بحفظ السلام والنظام .

ولا يقبل الاصلاحيون اية سلطة روحية فوق سلطة الكتابات ، ويقدرّون ان رعايا الامير يجب ان يتبنوا دينه منذ ان يكون هذا الدين انجيليا . والاصلاحيون الذين يريدون التوجه الى كل المسيحية يستغرقون بعض الوقت ليعترفوا باحتمال انشقاقات في جماعة المؤمنين .

وتسمي السلطات الزمنية الانجيلية ، منذ ذلك الحين ، جهاز كنائسها وتقرر ما اذا كانت العقيدة والطقوس تطابق الكتابات . ومع ذلك ، فلم يكن في نية الاصلاحيين ، ابدا ، السماح بضبط سياسي للعبادة او العقيدة . وهم يقدرّون ان الكتاب المقدس يفهم ويفسر ويحترم من تلقاء ذاته . انهم يسلّمون بأن كنائسهم تحتاج الى بعض الاستقلال والى قساوسة مستقلين بالتالي . ولكن الامراء يرفضون التخلي عن السلطة الكنسية التي اكتسبوها . واخويات المؤمنين الذين اجتذبهم عداء الاصلاح للكليريكية يتمسكون بعدم العودة الى الوقوع تحت سلطة الكهنوت . ان لوثر يدع الامراء يفعلون ما يريدون . وكالفان والكالفانيون (في جنيف وفرنسا وهولندا واسكتلندا) هم ، وحدهم ، الذين يحافظون على بعض الاستقلال الديني بالحاحهم على التعاون في حدود المساواة . ان اي اصلاحي لا يفكر ، حقا ، في ان يجعل من الكنيسة رابطة خاصة في صميمها .

وكان قد جرى تصور الاعتناق ، في الأصل ، على أنه فعل إلهي في النفس ، تحت تأثير الكلام الإلهي ودون أدنى قسر . وفي عام ١٥٢٣ ، يؤكد لوتر ، من جديد ، في « السلطة الزمنية » ، أنه لا يمكن فرض الإيمان وأن للاضطهاد آثارا سلبية . ولكن الإصلاحيين المتشددين ما لبثوا أن سلموا بالقسر الديني ونسوا التسامح . فيجب استعمال القسر وذلك ، جزئيا ، لأنهم يرون أنه غير مكسب للتأثير في المعتقدات الخاطئة بقدر ما هو مكسب للاحتياط من آثارها السلبية في النظام العام .

وقد انتهت الحرب الدينية ، في الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة ، بين الأمراء الكاثوليكين والبروتستانتين - وكان كل فريق يسعى إلى استئصال الهرطقة - بصلح أوغسبورغ عام ١٥٥٥ . والمبدأ الذي يفرض الأمر ، بموجبه ، دينه على رعاياه لم يكن مصافحا حتى نهاية هذا القرن السادس عشر ، ولكنه كان ضمينا في هذه المعاهدة التي نقضها الكاثوليكون ، مع ذلك ، لأنها تخضع الروحي للزمني . أما في فرنسا ، فإن الحروب الدينية التي بدأت حوالي عام ١٥٦٠ ، انتهت بمرسوم نانت عام ١٥٩٨ .

إن الإصلاح قد قسم الأمراء لأسباب سياسية ودينية . وقد شجع الإصلاحيون وبرروا المقاومة (المسلحة أو غير المسلحة) ضد الأمراء الذين كانوا معادين لهم بآثارهم مسائل تتصل بالنظرية السياسية : ما هو مجال عمل سلطة الأمير على التابعين وعلى الشعب ؟ هل تنتقل سلطة الله بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة ؟ وقد لجأ الإصلاحيون إلى اللاهوتيين السكولاستيكيين وإلى الحقوقيين للإجابة عن هذين السؤالين . وصيغ السؤال حول المقاومة كسؤال حقوقي وتاريخي : فقد كان الأمر يدور حول معرفة من الذي يملك سلطة الأمر وعلى من تمارس هذه السلطة . لقد كانوا يسلّمون بأن الحقوق الوضعية (وهي الأعراف هنا) في الإمبراطورية المقدسة ومملكة فرنسا تربط الإصلاحيين . وهكذا ، فإن فرانسوا هوتمان الذي كتب بعد مذبحة سان برتليمي مباشرة

يخصص القسم الاكبر من مؤلفه « فرنكو غالبا » لبيان ان السلطة العليا في مملكة فرنسا كانت ، سلبقا ، من شأن « الطبقات العامة » التي كانت . حتى في الازمنة القديمة ، تنتخب الملوك . والفكرة المضرة هي ان سلطة الحقوق القديمة أعلى من سلطة الحقوق الاحداث عهدا . وكان اللوثريون قد استعملوا حجة مماثلة، حوالي عام ١٥٣٠، بتعريفهم سلطة امبراطور الامبرطورية الرومانية الجرمانية المقدسة حيال ولاته التابعين وحيال المؤسسات. وكان كالفان قد سمح، في مقطع وحيد في كتابه « المؤسسة»، للولاة الشعبيين بمقاومة الطغاة مستشهدين، مع بعض التحفظات ، بمثال «الطبقات العامة». وبرر الهوغنوت الفرنسيون نضالهم في الستينات من القرن السادس عشر بذكر هذا الاستثناء من الطاعة السلبية . وكالفان يمنحهم موافقته، مع بعض التردد، مقدرا ان «الطبقات العامة» وامراء الدم ولاة تابعون مؤهلون للعمل من جانب القوانين الفرنسية القديمة . ويستند هوتمان ، ايضا ، الى فكرة الدستور المختلط التي كان فلاسفة العصور القديمة يحبونها . ويؤكد منظرون آخرون للمقاومة ، مثل تيودور دوبيز (خليفة كالفان في جنيف) وجورج بوكانان وفيليب دوبليسي - مورني ، أن الملكية ، شأنها في ذلك شأن صور أخرى من الولاية ، ولدت من عقد لا يتساوى، فيه، الطرفان يقبل الناس ، بموجبه ، اطاعة امير ما شريطة أن يحكمهم بشكل يتفق مع القوانين الالهية والبشرية. وقد ظهر مصطلح « القوانين الاساسية » في تلك الفترة - بريشة دوبيز دون شك - للدلالة على هذه الشروط لسلطة الامير. فاذا خرق الملك العقد فان للشعب، أو للولاة التابعين الذين يمثلونه، الحق في ابطال السلطة التي منحه اياها . ومسألة وجود الملكية ، كشكل من اشكال الحكومة مرغوب فيه أو ليس كذلك ، تبقى مسألة مفتوحة . ان مذهب « مقاومة الطغيان» هذا يفتقر الى التماسك ، ولكنه سيؤثر في تصورات السيادة والحق الالهي .

افلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)

فيلسوف اغريقي . ان فلسفة افلاطون السياسية المبينة لفلسفة سقراط المحاورات الاولى تظهر مع كتاب «الجمهورية» . ونحن لا نعرف شيئا عن موقف افلاطون الخاص حيال السياسة في زمانه . فقد جاء من اسرة ارسقراطية وكان مرتبطا بروابط القربى مع الارستقراطيين الذين اطاحوا بالديمقراطية الاثينية ، ولكنه لم يشترك في نظامهم ولا في نظام الديمقراطية العائد. وقد أسهم بعض تلاميذ مدرسته، الاكاديمية، في انقلابات معادية للديمقراطية في عدة مدن اغريقية ، ولكننا لا نعرف شيئا عن موقف افلاطون حيالهم . وما يسمى باسم « الرسالة السابعة » المنسوبة الى افلاطون تظهره محيطا من جانب السياسة الاثينية ومتدخلا بصورة مثالية ، ولكنها مفاجئة ، في سياسة سيراكوزا . الا اننا لا نملك اي مبرر من اجل ان نعد « الرسائل » صحيحة ولا من اجل استعمالها لتفسير النظرية السياسية للمحاورات .

يبدأ « الجمهورية » كمحاولة من افلاطون للاجابة عن السؤال التالي : لماذا يجب علي، انا الذي اتصرف كفرد أن أكون عادلا؟ ويجب افلاطون بأن كون المرء عادلا هو ، في نهاية المطاف ، لصالحه . ولكن ذلك لا يمكن ان يتبين بصورة مقنعة دون تفسير طبيعة العدالة المكتوبة « بحروف كبيرة » في الدولة . وهو ما يعني اننا لا نستطيع ان نجد الذي يتصرف بعدل الا في الشروط المثالية لنولة عادلة . وهكذا، ليس هاما ان تكون الدولة المثالية قابلة للتحقيق عمليا . فهي ، حتى لو كانت « نموذجا احتياطيا في السماء » ، فقط ، تستخدم مثلا أعلى لمن يريد أن يتصرف بعدالة ، ويجب أن يكون المجتمع العادل متوافقا مع الطبيعة البشرية . وافلاطون عديم الاهتمام ، كليا ، بتحقيقه عمليا . الا انه يجب أن نتذكر انه لا يرسم خطوط عالم طوباوي ، بل يسعى لاصلاح مدينة اغريقية ليجعلها عادلة. وهو يأخذ في حسبانها صفات ليست مثالية

كالحرب بين المدن ، ويستعيد اسس الحياة الاقتصادية ، بما فيها الرق ، دون أن يغيرها .

ويؤكد أفلاطون أن الدول قائمة على افتقارنا للاكتفاء الذاتي . فتقسيم العمل يتفق مع التوزيع الطبيعي للمواهب ويجعلنا ، أيضا ، قادرين على الارتفاع فوق الشروط البدائية وتنمية حياة اغنى . وهناك مسلمتان مربكتان لليبراليين يجدهما أفلاطون غير متنازعتين ولا يكلف نفسه مشقة تبريرهما . فهو يرى في البشر كائنات اجتماعية ، في جوهرها ، تجد اكتمالها الطبيعي في الترابط السياسي . ولا يخطر في باله انه يمكن أن تكون هناك مسألة من أجل تبرير الالتزام السياسي أو أن تكون ، هناك ، للأفراد ، حقوق تضيع أو ينالها التعديل في الترابط السياسي . فضلا عن ذلك، فهو لا يرى في الدولة آلية خارجية تسمح بتصفية المنازعة ، بل يرى ، فيها ، سياقاً طبيعياً يستطيع المواطنون ، ضمنه ، تنمية فضائلهم العامة والخاصة .

وتلقي العدالة في الدولة ضوءاً خاصاً جداً على عدالة من يتصرف . فللدولة والفرد مكونات متماثلة ، وهما عادلان بصورة متماثلة . ويتوسع أفلاطون ، انطلاقاً من التقسيم الأصلي للعمل ، بالفكرة القائلة أن على كل فرد أن ينشغل ، حصراً ، بما هو متكيف معه افضل التكيف . وهو يرى أن هناك بعضاً من الافراد ، فقط ، يملكون الذكاء النظري وفن القيادة، معاً، ويصلحون للحكم، وهو ما يفوده الى إعادة توزيع تضييقية لتوزيع السلطات . ففي حين يبقى كل المال بين أيدي الطبقات المنتجة ، تقاد الحياة السياسية للمدينة ، كاملة ، من جانب طبقة « حراس » (بمساعدة طبقة ثالثة عسكرية ، « المساعدين » وكيانهم ليس واضحاً جداً ولكن نمط حياتهم قريب من نمط حياة « الحراس ») . ويعيش الحراس حياة مشتركة تماماً ، دون ملكية خاصة ولا حياة حميمية أو اسرية ولا طموحات شخصية . وإذا كان أفلاطون يدعي أن ذلك مطلوب من أجل أن تكون مدينة ما عادلة ، فلأنه يدعي أن الحراس ، وحدهم ، هم القادرون على استعمال العقل، بصورة منصفة ، من أجل خير المدينة

كلها ، في حين أن العامة لا تستطيع الارتفاع الى ما فوق اهدافها الشخصية . والمدنية التي يحكمها من ينشغلون ، حصرا ، بالصالح المشترك هي ، وحدها ، التي تلتقى ، فيها ، الصراعات وتحقق الوحدة وتبلغ الدولة العادلة ، الدولة التي « يقوم ، فيها ، كل فرد بعمله » أي يلعب الدور الذي صنع (أو صنعت ، لأن أفلاطون وهو أمر جدير بالملاحظة ، يدخل النساء بين الحراس) بصورة طبيعية من أجله .

والدولة العادلة موضوعة في موازنة مع الفرد العادل . ويكون الشخص عادلا حين يسيطر على بعض الرغبات ويصححها ، فيه ، العقل المنصف الذي يعمل على انبثاق ماهو جيد في الجملة ، بمساعدة المركبة « المدفعة » ذات الطبيعة الهيجانية أو نصف العقلانية .

والنتيجة هي نوع من تناغم داخلي تفعل ، فيه ، كل المركبات ماهو مناسب لها وتجد أسمى المتع وتنتج حياة مستقرة وسعيدة . والطبيعة الاشخصية للعقل مدفوعة الى الحدود القصوى ، سواء اكان ذلك على مستوى دولة أم على مستوى شخص . فالعقل الذي يحكم الكائن العادل يقتضي سنوات من التدريب الفلسفي للوصول ، نهائيا ، الى رؤية الخير في الكون .

والموازاة بين الدولة والفرد تقود أفلاطون الى مسألة سيتركها دون حل . فعلى مستوى الفرد ، تربي بعض الرغبات من جانب العقل بحيث لا تنتج شعور معارضة لما هو أفضل للشخص بكامله . أما على مستوى الدولة ، فما شرط أفراد الطبقة المنتجة الذين يجب عليهم اخضاع مشاريعهم الفردية لإدارة الحراس من أجل الخير المشترك ؟ أن أفلاطون يوحى ، أحيانا ، بأنهم سيكونون سعداء لتبعيةهم التي تنتج دولة سعيدة ومتحدة يحس الناس ، فيها ، ويفكرون بصورة متشابهة . ولكنه يوحى ، أحيانا أخرى ، بلوحة أشد قتامة : فيجب أن تحكم الطبقة المنتجة بالقوة والاقناع البلاغي لأنها ، على وجه الضبط ، لا تستطيع الارتفاع الى تقويم الخير المشترك . وإذا كان الأمر كذلك ، فلن يكون كل الناس

مكتملي السعادة في الدولة العادلة . فافلاطون يجهل المسائل الكامنة وراء الطلاق بين الدولة والمال ووراء استناد السلطة الى مالكي المعرفة وحدهم . فاهتمامه ينصب على الرجال العادلين تماما ، اي الحراس ، وهو يمضي ، بصورة كاشفة ، الى درجة الحديث عنهم كما لو كانوا يؤلفون المدينة بكاملها .

ان افلاطون مقتنع ، في « الجمهورية » ، بأن الرجال يستطيعون بلوغ الرؤية العقلانية التي تعطي من يملكها الحق في حكم من يفتقر اليها . وهو يفدر أن الطريقة الوحيدة لانجاز العدالة السياسية هي اعطاء الرجال الكاملي الحكمة والعقل السلطة المطلقة: فيجب ان يصبح الفلاسفة ملوكا . والتغييرات المؤسساتية محتقرة لانها غير ناجعة ، ولا توجد ، في الدولة العادلة بصورة مثالية ، مراقبات مستقلة على الحراس . ولافلاطون ثقة بالطبيعة البشرية بما فيه الكفاية من أجل التفكير بأن مثل هذا النظام يستطيع العمل . وهو يرى موقع قوى الفساد في الطامح الفردية ، والخاصة ، وحدها ، وليس في السلطة .

وفيما بعد ، تبقى نظرية افلاطون السياسية على هذا المقدار من المثالية ومن البعد عن التطبيقات الشخصية ، ولكنها تتضمن تفسيرين رئيسيين . الأول هو فقدان الثقة في أن الافراد يمكن أن يصبحوا عادلين أكليا وفي أن يسند اليهم ، على هذا النحو ، الحكم المطلق . وهو يقول ، في « السياسة » ، أنه في حين يستطيع اختصاصي ما ، طبيب مثلا ، أن يرفض وصفاته الخاصة ، فيجب ، في غياب الطبيب ، الالتزام بمنا يصفه . وفي انتظار قدوم الملك - الفيلسوف الذي يستطيع أن يحكم دون قوانين بسبب معرفته ، نحن في حال أفضل مع وجود قوانين .

وهذا ما يعبر عن تنازل هام . فالوجه المعري للفكرة القائلة أن الحكم فن يقوم على المعرفة يأتي من كون من يملك هذه الصفة يستطيع أن يتغلب على كل موقف بصورة سلطوية ، ولكنها شخصية ومرنة . والقوانين ، بالتباين مع ذلك ، عامة بالضرورة وتطبق ، أكليا ، على

حالات غير متشابهة . وأفلاطون يسخر ، في كتاب « السياسة » نفسه ، من الفكرة البيروقراطية القائلة أن تعليم الطب وفنون أخرى يمكن أن يجري من خلال قواعد مكتوبة في كتب . ومع ذلك ، فهو يأخذ ، الآن ، هذا « الفرض السيئ » مأخذ الجد . ان الوصفة الطبية لا تتكيف مع الحاجة المتغيرة تكيف الطبيب ، ولكننا اذا كنا في عالم دون طبيب ، فاما أن نسعى الى التقرب من معرفته الى اقصى حد ممكن ، وهو افضل من لا شيء ، واما أن يتوقف القرار على السياق الخالص . وعند الوصول الى هذه النتيجة ، يرى أفلاطون اهتمامه بمثل الحاكم الفيلسوف الاعلى يضعف . وانشغاله الاساسي ينصب على معرفته ما اذا كانت الدول تحترم القوانين أم لا تحترمها . فاذا تطابقت دولة ما مع قوانينها ، فان الملكية هي افضل شكل للحكومة . والحل الأدنى منها ، مباشرة ، هو حكومة اقلية . وحكومة الاغلبية هي الاسوأ . الا ان قاعدة الاغلبية هي الافضل ، اذا كانت الدولة لا تحترم قوانينها ، لأنها الاقل مواتاة لضروب التعسف . ويأتي ، بعد ذلك ، قانون الاقلية ، وتكون الملكية ، اذ ذاك ، أسوأ أشكال الحكومة . وهكذا ، فان وجهة نظر أفلاطون التاملية حول مزايا اشكال الحكومة المتنوعة براغماتية ومستندة الى العقل .

ان القوانين لكمة ، اذن ، بسبب عموميتها ولكنها ، على الأقل ، نتاج الفكر العقلاني واطاعتها هي تقرب لنا ، الى اقصى حد ممكن ، من دولة تدار بصورة مستقرة وعقلانية . وبالفعل ، فان أفلاطون يصل ، في مؤلفاته المتأخرة ، الى الهوس ، نوعا ما ، بالاستقرار والسلطة اللذين يمكن للقوانين أن تجلبهما . ومؤلفه الاخير ، « القوانين » يرسم صورة دولة مثالية تتولى ، فيها ، القوانين كل تفصيل من تفاصيل الحياة (كلمة Normoi اليونانية تغطي انواعا عديدة من الانظمة ، كما تغطي القوانين) . والقوانين تصاغ ، في نهاية المطاف ، من جانب الحكماء الذين يؤلفون ، الآن ، المجلس الليلي (الذي يعيد ، من بين أعمال أخرى ، تربية الملحين او يصفهم) . الا انه ليس للمجلس سوى صلة بعيدة بوظيفة الحكماء في الدولة . فالدولة التي تكون ، فيها ، كل مظاهر الحياة ، من

الولادة الى مراسم الدفن ، منظمة تنظيميا حازما لا تدع مكانا لقن الحكم .
وينجم عن ذلك مجتمع قمعي وسلطوي ، على الرغم من انه اشد اتصافا
بالمساواة من « الجمهورية » . ويجد الافراد ، في القوانين العديدة ،
ضمانات ضد فعالية حكمهم . فضلا عن ذلك فان افلاطون تطلب على
نفوره من البيروقراطية (التي تعمق ممارسة الكفاءة) الى درجة يتبع ،
معه ، ممارسة الديمقراطية الاثينية التي تقوم على تعيين عدد كبير من
الموظفين الذين يراقبون ، باستمرار ، موظفين آخرين .

وهكذا يصل افلاطون الى عكس ما يلح عليه : ان الرؤية العقلانية
هي الافضل ، ولكنها يجب ان تأخذ المكان الثاني بالنسبة للحكمة الجماعية
التي تعبر عن نفسها في القوانين ، وان تتدخل ، بصورة غير مباشرة ،
من خلال هذه القوانين . وتصبح القضية الحاسمة للمواطن الجيد هي
ضبط الذات الضروري لاطاعة القوانين في كل ظروف الحياة . وفي ذلك
تراجع عن التفاؤل السابق المتصل بإمكانات الطبيعة البشرية . فهناك عدد
من احكام القوانين معروفة بقسوتها وتكشف عن نظرية تشاؤمية الى
الكائنات البشرية . الا ان مقارنته اكثر اعتدالا وتدخل ، في كل مكان ،
تسويات وتعترف بتنوع حاجتنا . وافلاطون يواجه هنا ، لأول مرة ،
تعقيد المسائل السياسية بدلا من ان ينكرها .

والتغير الرئيسي الثاني في فكر افلاطون هو اهتمامه الجديد
بالمنظمات السياسية المشخصة عبر التاريخ . فبدلا من تصورات قبلية
حول التنظيم السياسي المثالي ، يلتفت افلاطون الى الماضي وكتعب
« السياسة » يلجأ الى اسطورة « العصر الذهبي » يساعد على تعريف
فن ادارة الدولة (انها ، باعتراف الجميع ، صيغة غريبة الى اقصى
الحدود لهذه الاسطورة تقول ان الحياة كانت كاملة في الماضي . والعصر
الذهبي مقلوب مضبوط لعصرنا الى درجة ان البشر يعيشون حياتهم
بالمقلوب ، من اللحد الى المهد) . و « الكريتي » ، وهو كتاب فاتن وغير
مكتمل ، يحول اسطورة الاطلانطيد الى نوع من الخيال التاريخي مختلف
جدا حول الاطلانطيد واثينا القديمة ، مع مضامين اخلاقية . وهذه

الاسقاطات للدولة المثالية في الماضي كيفية، معقدة وصعبة التفسير غالبا .
والكتاب الثالث من « القوائين » يعمق ، دون مداورة ، ما قبل التاريخ
والتاريخ منذ الطوفان حتى زمانه يلح على خصائص الدولة المثالية .

ان التاريخ الذي كتبه افلاطون غير جدير بالثقة . فهو اصطفاي
ومتميز بموجب نظريته . ولكنه يسجل قطعة حاسمة مع مقارنة
« الجمهورية » . فيجب على السياسي ، بعد الآن ، أن يستخلص النجاح
من ضروب النجاح والفشل والسياسة للماضي التي يبينها لنا التاريخ .
والدرس الاساسي الذي نجده فيه هو أن المدن تعاني من زوال الاخلاق
اذا تخطت عن قوانينها الاصلية وان شكلا «مختلطا » من الحكم ينتج
الاستقرار ، في حين أن الاشكال القسوى للقمع والفساد تقود الى عدم
الاستقرار . ان المنهج والنتائج تبشر بارسطو الذي يلح على الامن الذي
تجلبه مؤسسات جيدة والذي يقيم نظريته السياسية على فحص مفصل
لكيفية نمو الدول في الماضي . والفرق الكبير بين المقاربتين يقوم على أن
افلاطون ليس مهتما اهتمام ارسطو بجمع وقائع عديدة وفهمها فهما
صحيحا قبل بناء نظرية .

الاقتصاد السياسي الكلاسيكي

ينطبق هذا المصطلح على النظريات الاقتصادية التي ظهرت بين نهاية
القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من أنه
يمكن ايجاد اسهامات هامة في هذا التيار في اعمال سابقة لريشار كانتيون
ودافيد هيوم ، فان مؤلف آدم سميث « ابحاث في ثروة الامم واسبابها »
(١٧٧٦) ، يعد ، عامة ، بداية هذا التيار الفكري . ويجب أن نذكر
بين اكثر المؤلفين تمثيلا لهذا التيار مالتوس وريكاردو وماك كولوش
وجيمس ميل وجون ستيورات ميل وعالم الاقتصاد الفرنسي ج. ب .
ساي . وقد لعب « نادي السياسة الاقتصادية » المؤسس عام ١٨٢١
« مجلة ادنبرة » دورا هاما في نشر افكارهم ويمكن ، ايضا ، أن يقال :
بصورة ما ، ان الفكر الاقتصادي لكارل ماركس يتخذ موقعه ضمن
التقليد الكلاسيكي .

ان اصل الاقتصاد السياسي الكلاسيكي مطبوع بمهاجمات سميث للمركنتيلية وباطروحة كفاية « نظام حرية طبيعية ». وهو يعارض تدخل الدولة الذي يبشر به المركنتيليون لانه يعد من الانتشار في الاسواق الخارجية ويمنع استخدام تقسيم العمل استخداما كاملا وبعمق ، بالتالي ، النمو الاقتصادي . ويتوقف النمو ، أيضا ، على التناسب بين العمل الانتاجي والعمل غير الانتاجي . ويميز سميث بين العمل الذي ينتج الخيرات المادية وذلك الذي يستهلك على صورة خدمات . والاعتدال يخفض المقدار المنفق في خدمات شخصية ويزيد رأس المال الجاهز لتمويل الاستعمال في فعاليات مطبوعة بتقسيم العمل . وتراكم رأس المال في اقتصاد في حالة نمو يسمح ، في رأي سميث ، برفع الاجور ، وهي سريرة يقرها علماء اقتصاد كلاسيكيون آخرون . فهو يرى ، فعلا ، ان الاجور المرتفعة تعرض على الانتاج بصورة ناجعة .

والمسألة الاقتصادية الكبرى ، بالنسبة لسميث والتقليد الكلاسيكي هي المعركة لاستخراج الثروة من الطبيعة وكفاية العمل ، في هذا الصراع ، متحولة استراتيجية . ونظرية القيمة - العمل التي تقول ان العمل ، والعمل وحده ، هو المصدر الحقيقي للقيمة والتي تفسر ، الى حد بعيد ، الاسعار النسبية هي مركبة مركزية لفاهيم علماء الاقتصاد الكلاسيكيين .

وكانت النصيحة المعطاة لرجال الدولة من جانب علماء الاقتصاد هؤلاء ، عامة ، هي الفاء التدخل العام . ونقد سميث للانظمة التضييقية حول الاحتكارات والرسوم الجمركية والتعلم مارس تأثيرا في السياسة الاقتصادية الانكليزية في اتجاه حرية العمل والليبرالية ، على الصعيد الداخلي (قانون الفقراء لعام ١٨٤٤) كما على الصعيد الخارجي (التخلي عن قوانين الجوب عام ١٨٤٦) . وبين دفاع ريكاردو عن التسامح الديني وحرية الصحافة والاصلاحات البرلمانية ، امام البرلمان ، ان قيم الاقتصاد السياسي مرتبطة ارتباطا وثيقا بقيم التقليد الليبرالي للفردية والتسامح والحد من تدخل الدولة .

ولكن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لم يبين حرية العمل بصورة
مذهبية . فعلماء الاقتصاد هؤلاء أقرب الى ان يكونوا اصحاب مقاربة
نفعية منهم الى ان يكونوا مدافعين عن مبدأ الحقوق الطبيعية ، وهم
مستعدون ، حين يبدو ذلك مرغوبا فيه ، للمناداة بالتدخل العام .
وهكذا يكتب ماك كولوش : « ويمكن الوثوق بحرية العمل في بعض الامور .
الا ان ذلك غير قابل ، كليا ، للتطبيق على عدد اكبر من الحالات »
ويضمن بعض هؤلاء العلماء فعاليات الدولة حماية الصناعات الجديدة
وقوانين عمل الاطفال ومساعدة المعوقين او العمال المسنين والتعليم العام
وتدابير لتحسين الصحة العامة . ونظرا لهذه القائمة الطويلة (التي غالبا
ما تختلف من مؤلف الى آخر) وصفهم بعض المعلقين بانهم اصلاحيون .

واستمر النمو الاقتصادي في الوقوع في مركز الفكر الكلاسيكي بعد
سميث . واذا كان سميث متفائلا نسبيا ، فان مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤)
هو اشهر المؤلفين الذين يعبرون عن وجهة نظر تشاؤمية . فهو يسمى ،
في كتابه « بحث في مبدأ السكان » (١٧٩٨) ، الى النضال ضد الفكرة
القائلة ان البؤس هو محصلة المؤسسات البشرية ، ولاسيما الملكية
الخاصة . فهو يسمى الى البرهان على ان السكان ينزعون الى التزايد
وفق سلسلة هندسية ، في حين ان الموارد الزراعية لاتزيد الا وفق
سلسلة حسابية . ونتيجة للانحراف الناجم عن ذلك ، يجب الحد من
زيادة السكان - سواء اكان ذلك بالحد من الولادات أم بالوفيات (وفيات
الاطفال مثلا) أم ، أخيرا ، بتأخير الزواج .

ويرى مالتوس ان الأجور تنزع الى الوقوع في مستوى الكفاف ،
وان ارتفاعات الاجر سرعان ما تُلغى بتأثير تزايد السكان . وكان يؤكد
ان قوانين الفقراء « تشجع تزايد السكان دون أن تقدم وسائل زيادة
الامكانيات الغذائية لتغذيتهم » . ويرى مالتوس ، أخيرا ، انه يجب
تشجيع الزراعة اكثر من تشجيع الصناعة وانه يجب انشاء تربية عامة
لتحريض الفقراء على مزيد من الاخلاق . ويخفض مالتوس من تقدير

قدرة السكان على خفض حجم الاسر لتحسين مستوى حياتهم وقابلية
تقدم الزراعة لزيادة الموارد الغذائية .

ويمبر مالتوس عن تحفظات اخرى على امكانية نمو مستمر . وهو
يتساءل ، في كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسي » (١٨٢٠) ، حول
الادخار والاستثمار . ويدافع مالتوس عن الفكرة القائلة ان من الممكن
ان يسبب الادخار انتاجا اعلى على مستوى الاستهلاك وان وفرة المنتجات
في السوق يمكن ان تسبب ازمة اقتصادية . وهو يشك في كون استهلاك
طبقة العمال يزيد ، آليا ، في سرعة زيادة قدرات المجتمع على الاستثمار
وزيادة الانتاج . ويرى مالتوس انه لا يمكن المحافظة على مستوى
الاستثمار اللازم للعمالة الكاملة وان المستوى الواقعي للاستثمار قد
لا يسمح بهذه العمالة الكاملة .

واهم علماء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، بعد سميث ، هو
ريكاردو (٧٧٧ - ١٨٢٢) . وقد اثنى ريكاردو في البورصة ثم انسحب
من الاعمال وانتخب عضوا في البرلمان عام ١٨١٩ . ومؤلفه الرئيسي
« مبادئ الاقتصاد السياسي والرسوم » (١٨١٧) ، يدخل في التحليل
الاقتصادي قوة المحاكمة الاستنتاجية انطلاقا من اصفر عدد ممكن من
الفرضيات . وكانت هناك فكرة منتشرة ، في ذلك العصر ، تقوم على
التفكير في أن الاستثمار سيتضاءل الى مستوى من الضعف يتوقف معه
النمو . وسمي هذا الاقتصاد دون نمو « حالة التوقف » . وقد استعمل
ريكاردو الخوف من هذا الوضع في نقده الشهير لقوانين القمح . وكانت
هذه القوانين قد وضعت رسوما جمركية على القمح المستورد ، وهو
ما كان يتيح ضمان اسعار مرتفعة للقمح الانكليزي . وريكاردو يبين ان
الاسعار المنخفضة للمنتجات الزراعية هي ، وحدها ، التي تسمح
بتجنب انكثرت الوصول بسرعة الى حالة التوقف . ومحاكمة ريكاردو
تستند الى مبدأ المردودات المتناقصة للأرض . فمن أجل تغذية سكان
متزايدة العدد ، يجب زراعة اراض متناقصة الخصوبة . ونتيجة لذلك
يتم الحصول ، باستخدام الكمية نفسها من رأس المال والعمل ، على

انتاج متزايد الضعف . ويتزايد ، من جراء ذلك ، الربح المخصص لأخصب الأراضي، في حين تزيد أسعار المنتجات الزراعية بصورة موازية . وعند ذلك ، ستزيد الأجور لأن العمال سيحتاجون إلى مداخيل أعلى لشراء المنتجات التي تؤمن معيشتهم . وبما أن الربح هو النصيب الذي يبقى من الإنتاج بعد اقتطاع الربح والأجور ، فإن الأرباح تنخفض . والحد من استيراد قمح رخيص وارد من الخارج يرغم انكثرا على زراعة أراض قليلة الخصوبة ويرجع ، على هذا النحو ، هبوط الأرباح . ويصوغ ريكاردو ، فيما يتعلق بالتجارة الدولية ، قانون التكاليف المقارنة الذي يوضح مزايا التبادل الحر أكثر مما أوضحها آدم سميث . وتستقرى تحليلات ريكاردو نقداً للملكية الأراضي (الذين يعدهم غير منتجين) . فريكاردو يرى أن مصلحة ملاكي الأراضي تعارض مصالح الطبقات الاجتماعية الأخرى ، وهذا تأكيد لا يصدق في بلد اعتبر ، فيه ، ملاكو الأراضي ، دائماً ، ممثلي المصلحة العامة للامة . ويقبل ريكاردو قانون ج.ب.ه. ساي الذي يقول أن طلب الناتج يزيد بالإيقاع ، نفسه ، الذي يزيد ، به ، الإنتاج ليبين أن فائض الإنتاج مستحيل . فالعمالة الكاملة هي الوضع الطبيعي لاقتصاد تنافسي .

وآخر مؤلف كلاسيكي رئيسي هو كتاب ج.س. ميل « مبادئ الاقتصاد السياسي » (١٨٤٨) ، وهو أنجيل علماء الاقتصاد دون منازع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ومبادئ ميل معروفة بصورة خاصة لكونها ميزت بين ما يتصل بالإنتاج ويخضع لقوانين طبيعية والتوزيع المرتبط بالتؤسسات والقابل للتأثر بالأشخاص . ويسمح هذا التمييز لميل بإدخال إمكانيات إعادة تنظيم للاقتصاد وإصلاحات اقتصادية وهو موضوع يشغله كثيراً . والإصلاحات التي تبدو له الأهم تتصل بتربية طبقة العمال وإقامة تخطيط اسري . ويرى ميل أن النقابات تستطيع أن تلعب دوراً في تحسين شروط حياة العمل . وقد وسع ، في البداية ، الفكرة التقليدية التي تقول أن النقابات تمنع أرباب العمل من الاتفاق فيما بينهم لدفع أجور أدنى من سعر السوق . وتذكر ، فيما

بعد ، محلا هذه النقطة ، لنظرية صندوق الاجور التي تقول ان المقدار الكلي للاجور التي يمكن دفعها للعمال محدد بالنتائج السابقة للاقتصاد . وكانت هذه الفكرة تطرح بصورة شائعة لبيان أن زيادة اجور مجموعة من العمال لا يمكن ان تتم الا على حساب مجموعة اخرى منهم . ورفض فكرة صناديق الاجور كان يعني انه يمكن تصور حصول النقابات على زيادات للاجور بارغامها ارباب العمل على ان يدفعوا للعمال مبالغ كانت مخصصة لاستهلاك الملاكين او لادخارهم . واهتمامه بالعمال يقوده ، أيضا ، الى أن يؤكد ان اعتماد آلات جديدة يلحق الضرر بالعمال . وان على الحكومة ان تجد الوسيلة لابطاء سيرورة المكنة . وطروحات ميل لصالح مساعدة للملاك الزراعي الصغير أو للعامل الذي يخلق مشروعه ، وكذلك الزيادة من قيمة حالة التوقف ، هي أيضا ، أكثر تمييزا لفكره . ان ميل يرفع من قيمة حالة التوقف بقدر ما يمكن أن تقود الى « ان لا يكون هناك فقير في حين لا يرغب احد في أن يكون غنيا » . وكان يرى ان حالة التوقف ستطبع نهاية صراع الانسان ضد الطبيعة وتسمح بضروب تقدم اخلاقي عظيمة . وارتباب ميل العام بالدولة ، واعترافه أيضا بوجود حالات تبرر تدخلها ، والحاحه على التوافق الضروري بين الاصلاحات المتبناة والمقتضيات الاقتصادية تجعل منه ممثلا كاملا للاقتصاد السياسي الكلاسيكي .

الاقطاعية

تقوم الاقطعية ، كمفهوم سياسي ، على العلاقات المتبادلة بين السيد واتباعه . ان السيد يمنح تابعه ، لقاء مساعدة عسكرية وخدمات اخرى ، اقطاعة يمكن ان تكون ملكية عقارية ستكون له ، عليها ، سلطة معينة . وتتضمن الاقطاعية مدلولي الالتزامات والولاء القائمة على صلات شخصية وتسلسلية لا وجود للمساواة الحقوقية فيها ، ولكن الشرف هو دافعها الرئيسي . ويقدر ، عامة ، ان الاقطاعية نمت بعد تقاسم امبرطورية شارلمان ، في البرهة التي كان يجب على الغرب ،

فيها ، ان يقاوم هجمات الفايكنغ والمجر . وقد فوضت السلطات التي كانت تتولاها ، في السابق ، السلطة المركزية وحكومتها الى اقطاعيين يرون ان هذه الوظائف خاصة وتشكل حقوقا يستخلصون منها ارباحا ومرتبطة بالارض . وتقع الاراضي ومناصب الاكليروس تحت سلطة السيد الذي يدرك بوصفه حاميا .

التوسر (لويس)

(١٩١٨ - ١٩٩١)

فيلسوف ماركسي فرنسي . ان سلسلة الابحاث التي كتبها التوسر خلال الستينات حملت اليه شهرة دولية وتركت أثرا دائما في الفكر الماركسي الغربي . وهذا النفوذ يفسر ، خاصة ، بكونه الح على الصفة العلمية لنظرية ماركس وعلى نضجها أمام الاتجاهات - المتزايدة الاهمية في تلك الفترة - الى ترجيح الوجوه الانسانية والهيغلية في عمل هذا المفكر (راجع الماركسية) .

ويؤكد التوسر ان هناك « قطيعة اإستيمولوجية » بين انسانية كتابات ماركس الاولى المركزة على مدلول الضياع ومفاهيم المادية التاريخية التي أنضجها ماركس وهذبها انطلاقا من عام ١٨٤٥ . وبعبارة اخرى ، ان هناك فرقا جذريا ، نوعيا ، يفصل العلم المادي للتاريخ الذي هو على اهبة الولادة عن الايديولوجية التي سبقته . وعلى الرغم من بعض الاتصالات التفصيلية فان لكل ايديولوجية « اشكالية » متميزة - وهي مصطلح التوسر للدلالة على البنية النظرية الكامنة . ويقول التوسر ان « الاشكالية » والمفاهيم المرتبطة بها تشتق من فلسفة جديدة دشنها ماركس بالاتفاق مع النظرية العلمية للتاريخ . وهذه الفلسفة ، وهي في جوهرها نظرية للمعرفة ، نظرية اختبارية لا تمثل المعرفة كعلاقة بين ادراك الفرد وموضوع خارجي ، بل تمثلها ، أكثر من ذلك ، بوصفها نمط انتاج أو « ممارسة » تؤثر ، فيها ، وسائل الانتاج النظرية في المواد

النظرية الخام لانتاج نتاج نظري - اذ تجري جملة السيرة ، كما يقول التوسر « كلمة في الفكر » . وهذا التصور للممارسة ليس مقصوراً على المعرفة أو على العلم . فكل مستويات الواقع الاجتماعي - الاقتصادي السياسي ، الايديولوجية - مبنية بصورة مماثلة ، بوسائل انتاجها ومنتجاتها . والمجتمع هو تركيب هذه الممارسات المتميزة ، بنبة معقدة من طبقات ومستويات « عالية التحديد » بسبب تعدد الاسباب العاملة في صميمها . وليس الاقتصار محدد الا « في نهاية المطاف » . وسببية هذه البنية الاجمالية وبنائها المكونة المنطقية هي التي تعمل في التاريخ وتنسق ادعاءات الفرد البشري لاي تدخل حقيقي في السيرة . ويؤكد التوسر ان الماركسية ، في الواقع ، « مناقضة نظرية للانسانية » . وهو ينكر وجود طبيعة أو جوهر بشري عمومي .

وقد حرص عمل التوسر تصحيحاً سليماً للمفاهيم التي كانت سائدة في النقاش بين الماركسيين . فاذا كان لأفكار ماركس أهمية عميقة ودائمة ، فذلك ، جزئياً على الأقل ، بفضل محتواها النظري أو المعرفي ، استناداً الى التاريخ . وبين موضوعات كتابات شباب ماركس والمادية التاريخية في سن النضج ، تقع سلسلة من التغيرات الهامة ، من الطفرات والتحديدات . وقد اقترف التوسر بعض ضروب التحيز . فبعض تأكيدات غريب عن فكر ماركس الذي يستبعد منه ، بالمقابل ، مفاهيم واضحة كمفهوم الطبيعة البشرية . وفضلاً عن ذلك ، ففي حين يلجح التوسر على الطابع المادي لفكر ماركس ، تكون فلسفة الممارسة التي انضجها مطبوعة بميتافيزياء تأملية ومثالية ما .

الامبريالية

مدلول الامبريالية يغطي عدة معان . فيمكن ان يدل على نظام سيطرة سياسية واستغلال اقتصادي على نطاق العالم ، أو على سياسة ترمي الى الدفاع عن امبرطورية ما أو توسيعها ، أو ، ايضاً - وهو المعنى الاصلي - ، على ايديولوجية تنادي بطموحات امبرطورية أو ،

أخيرا ، على أفعال عدوانية فردية . ان كل هذه المعاني تستند إلى وجوه مختلفة لسيطرة تاريخية معقدة يلفت ذروتها في النصف الأول من القرن العشرين حين توصلت مجموعة صغيرة من الدول إلى السيطرة على القسم الأعظم من العالم بالفتوة العسكرية المتفاوتة في صفته المباشرة أو بضغط اقتصادي .

والماركسيون هم ، على وجه الخصوص (راجع الماركسية) ، الذين درسوا الإمبريالية . وقد اقترحوا سلسلة من التفسيرات النظرية التي تشترك في أنها تعد الرأسمالية المنشأ الأساسي للإمبريالية وتختلف اختلافا واسعا حول ما بقي . وهم يفسرون ، عامة ، الإمبريالية بحدود المصلحة الاقتصادية لرأس المال الخاص ولكنهم يغفلون ، عموما ، تفسير كيف تتوصل المصالح الخاصة إلى ضمان دعم الدولة . وي طرح بعض المؤلفين غير الماركسيين تفسيرات غير اقتصادية ، ويرى آخرون عدم إمكان وجود أي تفسير عام . وبالفعل ، فمن المشكوك فيه أن تستطيع نظرية واحدة استيعاب كلية الرأسمالية الحديثة في كل تنوعاتها التاريخية .

وقد سعى المنظرون الماركسيون « الكلاسيكيون » ، في بداية القرن العشرين ، إلى تفسير انبثاق خصومات داخلية بين الدول الإمبريالية وصعود القومية المحاربة اللذين ميزا تلك الفترة . ولم يهتموا كثيرا بالفترات السابقة وبناتج السيطرة الإمبريالية على الشعوب المغتروزة . والتفسير الرئيسي للخصومات بين الدول هو ، في رأي هيلفريدنغ وبوخارين ، نمو الاحتكارات . فالاحتكارات القومية المرتبطة بالمصارف تسعى إلى حماية ذاتها من الخصوم الأجانب بحواجز جمركية وتشجع سياسة غزو لتزيد أسواقها . ويؤرخ لينين بدايات الإمبريالية ، « المرحلة العليا للرأسمالية » ، بحوالي عام ١٩٠٠ . وهو يفصل في حجج هيلفريدنغ وهوبسون الذي يرى أن فوائض رأس المال يجب أن تستثمر في المستعمرات لأن الأسواق الداخلية محدودة بفقر الجماهير .

ان هذه النظريات في الامبريالية تفسر ، في احسن الاحوال ، طورا من تاريخ الامبريالية ولا نرى كيف يمكنها تفسير الافول التالي للامبرطوريات المنشأة او توقف الخصومات بين الدول الامبريالية (الا اذا اعتبرنا الاتحاد السوفياتي دولة امبريالية) . واساسها الحدتي واه جدا بقدر ما كانت الاحتكارات في الواقع ، حوالي ١٩٠٠ ، اقل عددا بكثير مما كان يدعيه الماركسيون وبقدر ما لم تكن المستعمرات تمثل سوى جزء ضعيف من صادرات الدول الامبريالية واستثماراتها .

وبالمقابل ، يركز مؤلفون معاصرون كثيرون على الاصول التاريخية لضروب التاخر التكنولوجي والاقتصادي في العالم الثالث . ويقول منظرو « التبعية » ان الرأسمالية نمت منذ القرن الخامس عشر ، على النطاق العالمي ، حسب مخطط يستغل « المركز » فيه « المحيط » . والمركز ينمو اقتصاديا في حين يعاني المحيط من « نمو تخلف » . ان فرنك ، مثلا ، يرى انه ليس للقواعد الشكلية لحكم اقاليم الامبرطورية اي مدى عمليا . فالمركز يستطيع ، دائما ، ان يجد متعاونين يحكمون باسمه ولمصلحته . الا ان نظرية التبعية لا تتوصل الى تفسير لماذا عرفت بعض مناطق المحيط نموا سريعا لم تعرفه اخرى .

وهناك تيار ثالث بين الماركسيين يستند الى مقال لماركس حول الهند (١٨٣٥) . ويدعي ماركس ، في هذا المقال ، انه اذا كانت النتيجة الفورية للسيطرة البريطانية على شبه القارة الهندية كارثيا ، فان هذه السيطرة ستؤدي ، بعد فترة ، الى اقلاع سيرورة نمو رأسمالي . ويستعيد وارين هذه الاشكالية . فقد قال ان الامبريالية (« رائدة الرأسمالية ») تطرح اسس نمو عام بعد الاستقلال . ويمكن انتقاد هذه النظرية ايضا لانها لا تفسر المصائر الشديدة التنوع لمختلف المناطق الخاضعة للامبريالية .

وتسمى الكتابات الماركسية حول « أنماط الإنتاج » الى تفسير تنوع تأثير الامبريالية في الكرة الارضية بالفروق بين الانظمة الاجتماعية-

الاقتصادية التي جابهتها الرأسمالية المتوسعة . وقد ركز بعض المؤرخين غير الماركسيين ، ولا سيما ر. ا. روبنسون و ج. ا. غالاغر ، أيضا ، على شروط المحيط مقدرين أن الدول الامبريالية كانت تغفل ممارسة ضبط غير رسمي ولكنها جابهت صراعات محلية وانتهت الى أن تكون مرغمة على فرض ادارة امبريالية ومباشرة لعدم وجود بديل للاستمرار . ان هذه النظريات هي الاحفل ، دون شك ، بالوعود من اجل تحليل الامبريالية ، لكنها لا تفسر القوى التي قادت الدول المركزية ، احيانا ، الى التدخل في شؤون المحيط منذ الاصل . وتحليل الرأسمالية على طريقة ماركس (وشومبيتر) يقدم الحلقة الناقصة في هذا المخطط التفسيري : فالرأسمالية تولد ، باستمرار ، تقديما اقتصاديا وتقنيا . وقد نشأت ، أولا ، في أوروبا التي كسبت لهذا السبب ، سبقا حاسما . وفي الوقت نفسه ، ادى البحث عن اسواق جديدة ومنتجات غريبة ومواد اولية بالقوى التجارية ، مدعومة من حكوماتها ، الى الالتفات نحو عالم اقل نموا . وقد اختلف نمط الدخول الامبريالي ، في كل مرة ، حسب الامكانيات وتكاليف مختلف الاستراتيجيات الممكنة .

وقد أصبحت الادارة المباشرة ، بعد عام ١٩٤٥ ، باعظة التكاليف بسبب المقاومة الشعبية وغير مجدية لان الرأسمالية كانت راسخة . وكان يمكن للتجارة والاستثمار ان يجريا دون ضبط سيلسي مباشر . وقد تسارع نزاع الاستعمار بسبب ضعف الدول الاستعمارية الاوروبية . ومارست الولايات المتحدة التي أصبحت الدولة المسيطرة سياسة تبادل حر (نسبي) وضبط غير رسمي بتقديمها المعونات للدول الصديقة ومعاينة تلك التي لا تناسبها . ويمكن التساؤل عما اذا كان ذلك من شأن « الامبريالية » . وكما في السابق ، فان مستقبل المحيط سيتوقف ، بصورة جوهرية ، على امكانياته النمائية . فبعض البلدان تنمو بسرعة وتبلغ استقلالا سياسيا فعليا ، في حين يبدو على دول اخرى انه يجب ان تبقى ضعيفة وتابعة ، في المستقبل المنظور على الأقل ..

انفلز (فريدريك)

(١٨٢٠ - ١٨٩٥)

ماركسي الماني عاش معظم حياته في انكلترا . وقد ترك المدرسة ، وهو ابن أسرة ثرية من اصحاب المشاغل الالمان في رينانيا في سن السادسة عشرة ليعمل في مشروع الاسرة . واهتم بالليبرالية الدستورية والقومية المتمردة والادبية في الثلاثينات من القرن التاسع عشر . وقد نشر اشعارا في سن السابعة عشرة ، وغدا ، في سن الثامنة عشرة ، ناقدا اجتماعيا معروفا . وهو يندد ، في « رسائل فوبرتال » (١٨٣٩) ، بنفاق ملاكي منطقته الذين يدعون انهم مسيحيون طيبون ويعيشون ، في الواقع ، من الارباح التي يحققونها على حساب العمال ويشير الى الفقر المهيمن والشروط الصحية الرديئة . ونشر انفلز ، بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤٢ ، حوالي خمسين من الكتابات القصيرة منها ابحاث في المساجلات السياسية والدينية والفلسفية التي كانت تجري في برلين حيث كان يؤدي خدمته العسكرية .

والتقى انفلز ماركس ، للمرة الاولى ، عام ١٨٤٢ . قبل ان يسافر الى انكلترا بداعي الاعمال . واتصل انفلز ، في انكلترا ، بأوساط الميثاقين واجرى تحقيقا حول شروط الطبقة العاملة وياشر تاريخا للتصنيع الايكليزي وارسل مقالة الى ماركس من اجل ان ينشرها في المانيا . وفي عام ١٨٤٤ ، ارتبط انفلز ، لدى عودته الى المانيا ، بماركس . وكتبا ، معا ، اهجية سياسية « الاسرة المقدسة » (١٨٤٥) وسافرا معا الى انكلترا واشتركا في كتابة « الايديولوجية الالمانية » . ودامت الصداقة بين ماركس وانفلز حتى وفاة ماركس عام ١٨٨٣ . واصبح انفلز منفذ وصية ماركس . وفضلا عن ذلك ، وعلى الرغم من ان انفلز كان يقدم نفسه على أنه مساعد ماركس ، فان عمله هو الذي يعد الماركسية الاكثر اكتمالا .

ويستند مؤلف انفلز الرئيسي ، « وضع الطبقة العاملة في انكلترا » (١٨٤٥) ، الى ملاحظة يقظة لمانشستر ولقالات الصحف . وبمعكس الكتاب تعاطفه مع ضحايا التصنيع وتعلقه ، على المستوى السياسي ، بالمبادئ الديمقراطية ويعكس ، ايضا ، تصويره الشيوعي الذي يرى ان الضبط الجماعي لوسائل الانتاج يجب أن يحل محل التشويش والغوضى وضروب عدم المساواة التي تسير جنبا الى جنب مع الانتاج الرأسمالي . وكتب انفلز وثيقتين لرابطة الشيوعيين التي انضم اليها مع ماركس عام ١٨٧٤ ويأشر كتابه « البيان الشيوعي » الذي صدر بإشراف ماركس بوصفه ناشرا ، وذلك قبل الثورات الليبرالية الأوروبية مباشرة . وعمل انفلز ، بعد ذلك ، مع ماركس في صحف في مدينة كولن . ونفى نفسه مع ماركس الى انكلترا حين عادت الانظمة المحافظة الى أوروبا بعد فشل الثورات . وفي بداية ١٨٥٠ ، كتب انفلز « حرب الفلاحين في ألمانيا » الذي يعالج الراديكالية الألمانية في نهاية القرون الوسطى والذي يريد بث رسالة تفاؤلية بعد فشل الثورات . ويقدم « الثورة والثورة المضادة » تفسيرا شيوعيا لضروب العصيان في تلك الفترة .

وعمل انفلز ، حتى عام ١٨٦٩ ، في مانشستر . وقد اعال اسرة ماركس خلال سنوات النفي في لندن ليسمح لكارل بكتابة « رأس المال » الذي نشرت صيغة اولى له ، عام ١٨٥٩ ، بعنوان « نقد الاقتصاد السياسي » واعاد انفلز قراءة المخطوطة بناء على طلب ماركس وبني ، في مقالة ، الاطار الثقافي الذي وجهه بقية حياته . وفي هذه المقالة ، يعالج انفلز الفكرة الموجهة لكتاب ماركس الذي يقدمه على أنه تصور « مادي للتاريخ » . ومن اجل تفسير كيف يمكن تطبيق ذلك التصور المادي للتاريخ على الازواض التاريخية ، يستعمل انفلز ثلاثة تمييزات ستعود اني الظهور في مؤلفاته اللاحقة : المنطق الهيجلي (دون مثاليته) مقبل ميتافيزيك المقولات الثابتة ، دياكتيكية ماركس مقبل دياكتيكية هيجل والمهجع التاريخي مقابل منهج المنطق الزمني . ويقدر انفلز ان الاحداث التاريخية تنجم عن دوافع يربطها بتطور الفعالية الاقتصادية .

وأهم مؤلفات أنغلز هو « أنتي ديورينغ » المنشور عام ١٨٧٨ في ألمانيا . وكان ديورينغ قد اقترح نظاما اشتراكيا عده انصار ماركس داخل الحزب الاشتراكي الألماني مهددا . وهكذا كلف أنغلز بدحض أطروحات ديورينغ بمعارضتها باشتراكية علمية مشتقة من الديالكتيكية قائمة على اكتشافين لماركس - التصور المادي للتاريخ و « سر الإنتاج الرأسمالي ، فضل القيمة » .

وتشتق الديالكتيكية أنغلز من المنطق الهيجلي الذي يستند الى القوانين العمومية الثلاثة للطبيعة والتاريخ والفكر . وهذه القوانين ، تداخل الاضداد ، او الطباقات ووحدها ، وتحول الكيف الى كم والعكس ونفي النفي . ويرى أنغلز أن هذه القوانين هي التمثيل المضبوط لكل السيرورات التي نجدها في الكون بما فيها التطور ونمو البشرية ومنطق الفكر البشري وسيرورته . وهو يفترض ، مسبقا ، الحركة والتغير والنمو والتناقض في كل هذه الظواهر ، ويرى أن مفاهيمنا يجب أن تعكس كل ذلك ، أي أنها يجب أن لا تكون ثابتة . ويدافع أنغلز في « أنتي ديورينغ » عن نظرات ماركس الاقتصادية . ومقتطفات كتابه التي نشرت بالألمانية والانكليزية والفرنسية بين عامي ١٨٨٠ و ١٨٩٢ تحت عنوان « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » كسبت ألوف المنضمين الى الماركسية . وبعد وفاة ماركس ، كتب أنغلز مقدمتين جديدتين لكتلي « أنتي ديورينغ » و « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » تعرضان ، كما قال أنغلز آنذاك ، « المنهج الديالكتيكي ورؤية العالم الشيوعي الذي كافحنا ، ماركس وأنا ، من أجله » (تأكيد لم يدل به في حياة ماركس) .

ويطبق أنغلز المنهج الديالكتيكي على الانتروبولوجيا في « أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) . وهو يدخل ، فيه ، فكرة الاصطفاء الطبيعي الداروينية كما يدركها ، مقدرا أنها تتوافق مع المادية التاريخية .

وفضلا عن ذلك ، يرى انفلز أن وضع المرأة قد تدهور مع نهاية الجماعات البيتية الشيوعية وحلول الملكية الخاصة ووحداية الزوج الحديثة والاسرة البطريركية . وفي عام ١٨٨٨ ، طبق ، في « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » الديالكتيكية على المنطق والايستيمولوجيا وتاريخ المجتمع . وفي كتاب « ديالكتيكية الطبيعة » ، وهو كتاب نشر متأخرا بعد وفاته يرى أن العلم اثبت الديالكتيكية وانها توفر المعيار الاسمي للمنهج العلمي .

وقد انتقد التصور المادي للتاريخ الذي صاغه انفلز على نطاق واسع . فهو يحدد ، في إحدى محاولاته للتصريح بتطيله ، ان « العنصر المحدد للانتاج ، في نهاية المطاف ، هو الانتاج .. على الرغم من ان مختلف عناصر البنية الفوقية .. السياسية والحقوقية والنظرية والفلسفية والتصورات الدينية ... تمارس تأثيرا » . ان انفلز يضعف ماديته التاريخية الى نقطة قد تجعلها تافهة لكثرة ما يلح على تفاعل مختلف العناصر .

وقد نشر انفلز الكتابين الثنائي والثالث من « رأس المال » بعد وفاة ماركس ، وهو مؤلف ما يقرب من عشرين من المقدمات والمداخل لطبعات جديدة من مؤلفاته . وقد راسل ماركس طيلة حياته ، وكان أول مترجم لحياته ، وتفسيره لعمل ماركس غدا نوعا من العقيدة . وانفلز هو الذي ندين له بصيغ مثل « التفسير المادي للتاريخ » ، « المادية التاريخية » و « الوعي الزائف » ، وهذا الأخير يتصل بمحاولته تعريف الايديولوجية . وتؤلف كتابات انفلز اساس المادية التاريخية التي كتبت احد عناصر الفلسفة والعلم في الاتحاد السوفياتي . وعلى الرغم من ان انفلز كان ، هو نفسه ، مقتنعا بأن تصوراته كانت متفقة مع تصورات ماركس أولا تقدم سوى تكلمات وتلوينات لهذه الأخيرة ، فان بعض المعلقين سجلوا تناقضات بين تحليلات كل منهما . والذين يسلمون بتأكيد انفلز حول تعاون الوثيق مع ماركس يعانقون ، اليوم ، بعض الصعوبات في ايجاد حجج لهذه الاطروحة .

اورتيغا اي غاسيت

(١٨٨٣ - ١٩٥٥)

فيلسوف اسباني اشتهر ، خاصة ، بكتابه « ثورة الجماهير »
(١٩٢٩) الذي يطل المجتمع الجماهيري .

اوغسطين (القديس)

(٣٥٤ - ٤٣٠)

اسقف ايبون ولاهوتي . ولد في نوميديا (الجزائر الحالية) وتعلم
البلاغة اللاتينية في شمال افريقيا ، اولا ، ثم في روما . وعلم ، بعد ذلك ،
البلاغة والتقى القديس امبرواز اسقف ميلانو . وابتمد ، اذ ذاك ، عن
الماتوية ، الديانة الاثينية التي كانت قد اجتذبت في شبابه . ودرس
الفلسفة الافلاطونية الجديدة بفضل ترجمات لاتينية واعتنق المسيحية
لدى تجربة بلبلت كيلته .

وقد اعتنق الامبراطور قسطنطين ، خلال القرن الرابع ، المسيحية
التي تحدث الدين الرسمي للامبراطورية حوالي عام ٣٨٠ ولم يقتصر
الامر على انتهاء اضطهاد المسيحيين ، بل أن اعتناق روما للمسيحية
ادى الى اعتبار الارادة الالهية جزءا لا يتجزأ من مبادئ القرار الحكومي
المدنية ، اذ شجعت الدولة نمو الكنيسة المؤسسة . واصبحت الكنيسة ،
لا سيما كنيسة شمال افريقيا التي عاد اليها القديس اوغسطين ليصبح
اسقف ايبون ، متزايدة الانخراط في الحياة السياسية والمدنية . وقد
فرض القديس اوغسطين نفسه ، من خلال كتلحاته اللاهوتية العديدة ،
كواحد من المنظرين الرئيسيين للفكر السياسي المسيحي لعصر غروب
الامبراطورية . وفي عام ٤١٠ نهبت روما من جانب البربري الاريك ،
وشرع القديس اوغسطين في كتابه « مدينة الله » (٤١٣ - ٤٢٥) . وهو
يرد على الهجمات ضد المسيحية التي ترى أن سقوط روما ناجم عن

لا مبالاة المسيحيين ببقاء الدولة . وينمي القديس اوغسطين ، في هذا الكتاب ، نظريات اساسية حول الترخيم والنعمة والقضاء وحرية الاختيار والجمهورية الحقيقية وواجبات المسيحيين حيال الدولة وعلاقة الكنيسة المؤسساتية بالحكومة الزمنية والصلات بين المسيحيين اعضاء مدينة الله على الارض . والبشر ايضا اعضاء المدينة البشرية وفكرة المدينتين ، مدينة الله ومدينة الانسان ، ستوجه الفكر السياسي اللاحق حتى الى ما بعد القرون الوسطى (راجع الكنيسة والدولة) . وقد كتب القديس اوغسطين ، وهو مؤلف مكثر ، مع « مدينة الله » ، مجموعة سياسية اتاحت له المزج بين الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعقيدة المسيحية والتاريخ التوراتي والاجابات المعاصرة عن مسائل الكنيسة والدولة ، وهي المسائل التي اثارها افول الامبراطورية الرومانية .

ويرى القديس اوغسطين ان النهاية الحقيقية للانسان تتجاوز التاريخ . وهو يصف التاريخ البشري كمنحنى متعرج لاحداث جيدة وسيئة معناها الاخير مستعص على الانسان ولكنه مرسوم من الله . وتعاقب الاحداث الخارجية الذي يؤلف التاريخ يخفي دراما تجري بين الخطيئة والفداء لن توجد نهايتها الا بعد نهاية التاريخ . وبالتالي ، فان اية دولة لن تستطيع تأمين نفسها ضد هجوم داخلي او خارجي . والتقاليد السياسية اليونان وروما مفلوطة عندما تؤكد ، بصورة خاطئة وصفة ، ان الانسان يحقق ذاته في كيان المواطن داخل دولة عادلة وعقلانية . ان ذلك لا يمكن ان يتحقق . وكان القديس اوغسطين يرى ، على كل حال ، ان الله هو الذي يامر الحكومة حتى ولو بدا التاريخ البشري للانسانية سلسلة طويلة من الحروب الكارثية التي تحاول ضمان فترات سلم قصيرة . والاعتقاد التقليدي الكلاسيكي بعقلانية الانسان وقابليته لان يحكم ذاته بعقلانية وعدل اعتقاد ساذج . فالانسان ، بسبب الخطيئة الاصلية ، الضحية الابدية للانانية الالامعقلانية ونقص المعرفة وضبط الذات . والحكومة قائمة بموافقة الهية لحفظ سلام نسبي في العالم وليس كوسيلة لتحقيق الانسان . ويمكن للحكومات ان توجد دون عدل ولكنها ستعبد ، اذ ذاك ، عصبية من قطلع الطرق تضمن السلام

بسيطرة تعسفية وبالقسر . و ارادة العدل يجب ، في دولة مسيحية جيدة ، ان تشمل الله ، ولكن هذه الدولة لن تكون ، قط ، البيت الحقيقي للانسان .

لم يدع القديس اوغسطين ، ابدا ، الى الحكم الديني . وعلى العكس من ذلك ، كان يرى في تعاون الكهنة في وظيفتهم الدينية مع الحكومة الجيدة وسيلة للتصدي لطبيعة الانسان الفاسدة . وهذا الفساد يبلغ درجة لا يوجد ، معها ، اي امل في تحسين الانسان من جانب ذاته حسب السبل العقلانية . ويرى القديس اوغسطين ان جملة الجنس البشري قد سقطت مع آدم . وانتقال الخطيئة يتم بفريرة الشهوة الجنسية . وبالتالي ، فان الانسان عاجز عن ادنى فعل بارادة طيبة . وعلى الرغم من ان البشر اجتماعيون بالطبيعة ، فانهم مسؤولون عن اختياراتهم السيئة . ولكنهم ، عندما يختارون الخير ، فانهم يفعلون ذلك بواسطة العون الالهي حصرا ، بواسطة نعمة لا يستحقونها . والعدالة المضبوطة تكرر كل البشر لجهم . ولكن القديس اوغسطين الذي يؤمن برافة الله يرى ان التوارة يبين ان الله اختار قلة من النفوس للخلاص مقررًا ، بصورة غامضة ، مصيرهم . وهذا الرسوم الالهي اعلى من كل مزية او من كل فعل تاريخي يستطيع المرء انجازها . وقد وسع القديس اوغسطين عقيدة النعمة هذه في جدال مع الراهب البريطاني بيلاج . وقد اغنت عقيدة حرية الاختيار لديه هذا التأمل . فعلى الرغم من ان الله كان عارفا ان الشيطان سيسقط بفعل الفرور وبخطيئة آدم بسبب المعصية ، فان حرياتها الفردية لم تكن معاقبة بمعرفة الله عندما اتخذ هذه القرارات السيئة . فخطيئة آدم لم تكن ، اذن ، سابقة التحديد من الله ، بل كانت ، ببساطة ، معروفة سلفا منه . والشر ، في العالم ، قرار واع باستعمال حرية الاختيار استعمالا سيئا . ولكن التاريخ والمجتمع سيكشفان ، دائما ، عناصر من الفرور والشهوة غير قابلة للضبط . ومن هنا تنشأ ضرورة حكومة ، ولو كانت مستبدة ، تكون سلطتها مطلقة لان كل انواع العذاب مستحقة . وتنشأ الحكومات

بارادة الله لتوطيد النظام والمحافظة على السلام المدني . ويؤكد القديس
 اوغسطين ، مقابل نظرية ششرون في الحكومة الجمهورية ، ان الجماعة
 العادلة يجب ان تؤلف رهطاً بشرياً عقلانياً موحداً بمحبة مشتركة من
 الله لا بمحبة مشتركة للرخاء المادي والنظام الاجتماعي . لقد كانت روما
 ششرون موحدة مادياً اكثر منها روحياً . فالدولة الحقيقية ، بالنسبة
 للقديس اوغسطين ، هي ، اذن ، كنيسة حقيقية ، ولكن مثل هذه
 الوحدة لا تتحقق الا ما وراء التاريخ . والكنيسة القائمة الحالية تحتوي
 على الحب الجيد كما تحتوي على الزؤان . ولن توجد ولم توجد ، أبداً ،
 جماعة جيدة حقيقية ولا كنيسة . وليس لدينا ، في نصوص القديس
 اوغسطين ، تعريف اكليريكي للدولة يتضمن تسلسلاً لاهوتياً في موضوع
 ضبط المسائل الاخلاقية التي تعرض في المجتمع . والقديس اوغسطين
 يقدر ، على كل حال ، ان الدولة الزمنية تمثل كياناً اخلاقياً وان الدول
 تستطيع اختيار ان تفعل ما هو جيد او سيء اخلاقياً . وبما ان الدول
 الواقعية ستدفع ، دائماً ، بالشر والارادات الانانية ، فيجب على الدولة
 ان تتدخل كمنقذ عام . وعلى المسيحيين الذين يدعون الى السلطة
 الزمنية ان يتولوا مسؤولياتهم ويحافظوا على النظام والسلام مع عملهم
 بأن معرفتهم عرضة للخطأ وأنه سيتفق لهم ان يتخذوا قراراتاً مأساوية
 عندما يسيئون تقدير وضع ما . ولا يدافع القديس اوغسطين عن النزعة
 السلمية المسيحية ، بل يدافع عن العكس ، أي عن ان على المسيحيين
 واجبات تجاه الدولة : فيجب ان يشغلوا وظائف عامة وان يقاتلوا ،
 احتمالاً ، في حرب عادلة . فيما ان المجتمعات المدنية يمكن ان تفسد
 من جانب رجال سيئين ودون ايمان ، فان دولة ما يمكن ان تقرر ،
 بحق ، خوض حرب اذ ترى نفسها مرغمة ، مأسولياً ، على محاربة
 الظلم الافدح لدى الخصم . ولا يدين القديس اوغسطين الدفاع ، ولكنه
 لا يدافع ، كذلك ، عن روح الثأر . فيجب خوض حرب عادلة لضمان
 سلام عادل ، ولكن أية دولة ارضية ليست عادلة كلياً ، وليس ممكناً
 ان تتحقق طوباوية مسيحية في مجرى التاريخ .

وكتاب « مدينة الله » يبدأ بتقريب المسيحية ويفتح مناقشة حول معرفة ما اذا كانت كارثة سقوط روما قد وقعت لان روما نسبت اعرافها الوثنية القديمة . وبينى الكتاب نظرية في المجتمع والتاريخ مستندا الى قصة اصل مدينة الله ومدينة البشر . ويعرف القديس اوغسطين ، في الكتب الواقعة بين الكتابين الخامس عشر والثامن عشر ، اصل المدينتين ويروي ، في الكتب الواقعة بين التاسع عشر والثاني والعشرين ، الاكتمال المظفر للمدينتين في الابدية . وتقوم محاكمة القديس اوغسطين ، في قسم كبير منها ، على مناقشاته مع الطاقة الدونانية الهرطقية .

ويميز القديس اوغسطين بين الحياة الاجتماعية للانسان المنظمة الهيا وحياته الطبيعية ، بقيم الحياة الاجتماعية الرومانية حيث يشيد الشرف الدنيوي والوطنية بحب الذات قبل كل شيء . وسقوط روما ليس أزمة رئيسية في تاريخ الانسان . فازمات الانسانية الحقيقية وقعت في الفردوس والجلجلة . وقد كان هناك ، دائما ، منذ الخطيئة الاصلية ، مدينتان متميزتان في التاريخ : احدهما مخصصة للانا وتخدم الملائكة المتمردين ، والاخرى امينة لله وتخدم الموالين له . والمدينتان متشابتان في التاريخ . ويميز السعي وراء السلام والخير الاجتماعي في مدينة منظمة كل حضارة . ولكن التوتر بين قايين ، مؤسس مدينة ما ، وهابيل ، المقيم المؤقت الذي يبحث عن المواطنة ما وراء التاريخ ، يوقع في الضلال . ان كل البشر يرغبون في السلام ويريدون حذف التوترات والتغلب على شقاوات الحياة الاجتماعية ، ولكن اعضاء مدينة البشر يرون ان السلام السياسي الدنيوي والغنى المادي كافيان الا ان هذه المدينة زائلة . وبعضهم يعرفون ان مسكنهم الحقيقي في السماء وانهم حجاج في مدينة البشر . انهم يعيشون بموجب اعراف البلد ويديرون اعمالا مشتركة ويخدمون الدولة عندما يدعون الى ذلك ، ولكنهم ، في نهاية المطاف ، مستعملو هذا العالم اكثر مما هم عشاقه . ان الحكومة التي انشئت الهيا ترغهم على لعب ادوارهم ، ولكنهم يعرفون ان مواطنهم النهائية في مدينة الله ، بعد التاريخ ، تمنح لهم بنعمة الله وانها

لا يمكن أن تستحق بالاعمال الدنيوية . وليس البشر متأكدين من كونهم أعضاء في مدينة الله المتسامية ، ومن أجل ذلك لا يمكن للكنيسة الحقيقية أن تتحقق في مدينة متماسكة على الأرض . وتتقدم المدينتان في التاريخ بصورة مبهمه ، ولكن الانتماء الى المدينة الابدية لن يتقرر الا في الحساب الاخير . والكنيسة المناضلة في التاريخ ليست أقل تعرضا للاخطار من الدول الزمنية . وهي تنجز الوظائف الطقوسية بمنحها النعمة التي لا يستطيع البشر ، دونها ، ان يفعلوا الخير . ان العمودية والمناولة لا يضمنان الخلاص ، ولكنهما ضروريان بحيث ان الخارجين عن العقيدة القويمة والوثنيين مستبعدون من كل امل في ما وراء الحياة . والكنيسة القدسية يجب ان تكون عمومية على الرغم من أخطائها . ولكن مدينة الله ليست الكنيسة المرئية . انها الشراكة غير المرئية للقديسين الذين سيجمعون في هيئة المصطفين بعد التاريخ . الا ان الكنيسة المرئية يجب ، مع ذلك ، ان تخدم غير المرئي وان تكون عمومية معارضة للاتجاهات الحصرية والتخصية والقومية . وسوف يستعيد هذه الفكرة البابوات الذين سيحاولون ، في القرون الوسطى ، ان يجسدوا في المؤسسات (على النطاق الدولي) عقيدة القديس اوغسطين المكرسة بالاحرى لعالم آخر .

وقد ألهمت لفة القديس اوغسطين العمومية نظريات لاحقة رأت في الكنيسة مجتمعا كاملا يتمتع بالسلطات اللازمة لكل جماعة مكتفية بذاتها وهي ذات ممتلكات وتعرف كيف تحكم ذاتها . وقد ألهم القديس اوغسطين ، بإيعائه بأنه لا خلاص خارج الكنيسة ، نمو الملكية البابوية في القرون الوسطى . واصبحت كنيسة الغرب اللاتيني ، بالنسبة للفرقة البرابرة ، رمز الثقافة والتنظيم الرومانيين ومتبعهما ، ومثلت البابوية ، في القرن الخامس ، سلطة ستزدهر في ايدولوجية القرون الوسطى ، ايدولوجية بابوية ، قوية ، وسوف يكون ذلك هو الموضوع المركزي للجدل السياسي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، الجدل المتعلق بميلان كل من الكنيسة والدولة (راجع الفكر السياسي في القرون

الوسطى) . ولم يكن القديس اوغسطين يرى أن السلطات المدنية والكنيسة تؤلف سلطات متميزة مكلفة بحكم البشر بالتنسيق فيما بينها ، ولكنهم فسروا أقواله ليبرروا نظرية سيفي الحكومة الدنيوية ، الروحي والزمني ، البابا والامبراطور . ومن المشكوك فيه أن يكون قد أراد اخضاع الدولة للكنيسة لانه لم يكن يرى في الدولة الذراع الزمني للكنيسة ، بل كان يرى ، فيها ، مؤسسة متميزة يجب أن تنصح من جانب الكنيسة . وقد نقلت هذه المدلولات في القرون الوسطى ، الى نظرية وتطبيق لها حول دولة تيوقراطية تنضج قوانين لغايات روحية . والنظرية البابوية حول السلطة كانت تستند الى تفسير النظرية الاوغسطينية في الحكومة الحقيقية والمجال القائم على النعمة .

ان النموذج الاوغسطيني للانسان المتوقف ، كلياً ، على الله للقيام بأعماله الفضلى سيجري تبنيه ورفضه ، مرة بعد اخرى ، خلال القرون الوسطى عندما سيحاولون التوفيق بين نظراته المتشائمة حول الدولة ونظرات أرسطو الأكثر تفاؤلاً التي أعاد توما الاكويني تفسيرها للغرب المسيحي في القرن الثالث عشر . وسوف يعيد لوثر واصلاح القرن السادس عشر احياء فكر القديس اوغسطين (راجع الفكر السياسي للاصلاح) .

اوكهام (وليم دوكهام)

(حوالي ١٢٨٠ / ١٢٨٥ - ١٣٤٩)

ولد في منطقة سوري ودخل سلك الفرانسكانيين ثم اشتغل في « كتاب الاحكام » لبير لومبار للحصول على الدكتوراه في اللاهوت التي لم ينجزها . وبالفعل ، صودرت ستة وخمسون مقتطفاً من كتاباته ، عام ١٢١٢ ، من جانب جون لوتيريل ، مستشار جامعة اوكسفورد ، وقدمت الى رقابة البابا الذي كان يقيم ، آنذاك ، في افينيون . ورأى اوكهام الذي دعي للدفاع عن نفسه كتاباته ممنوعة

ولكنه لم يحرم . وفي عام ١٣٢٨ لجأ الى بلاط لويس امير بافاريا .
وكرس بقية حياته لكتابات جدلية ضد ادعاءات البابوية السيادة المطلقة
في الشؤون الزمنية والروحية (. . . .)

ويرى اوكهام ان وظيفة الحاكم الزمني هي معاقبة المخطئين وحماية
الكنيسة منهم . وتمتع الكنيسة بسلطة روحية حصرا وتخضع للامير
العلماني فيما يتعلق بشؤونها الزمنية . ولا تقابل السلطات الروحية
والزمنية النظامين المتميزين للطبيعة والنعمة . ويتوقف واقع السلطة
الزمنية والروحية على الافراد الذين يؤلفون السلكتين . فالافراد هم .
وحدهم ، الواقعيون كما في الخلق . والسلطات الروحية والزمنية
تعني الافراد انفسهم الذين يكونون ، في الوقت نفسه ، معمدن -
وبالتالي اعضاء في الكنيسة - ومواطنين - وبالتالي خاضعين للسلطة
الزمنية . ويحكم القانون الالهي الكنيسة وتدير القوانين البشرية المملكة .
وكان المسيح في رأي اوكهام ، كما في رأي القديس فرانسوا واتباعه ،
يكتفي بالحد الأدنى الضروري في الحياة . وذلك هو الحق الطبيعي وليس
الملكية . الحق الطبيعي في الحياة يسبق كل حقوق التملك . ولا يدافع
اوكهام ، ببساطة ، عن فقر القديس فرانسوا . فهو ينقد ، ايضا ،
بشرحه كون الملكية ناجمة عن الخطيئة الاصلية ، تجاوز البابا للاستقلال
الامبرطوري . انه يقبل النقص الواقعي للطبيعة الساقطة التي تعبر
عن نفسها بالحق الوضعي الدنيوي ، وهو ما يتباين مع المثل الاعلى
للكمال الروحي الذي يمثل القانون الالهي او الطبيعي . ويرى اوكهام ،
في كتابه « الحوار » ، ان سلطة البابا مقصورة على القانون الانجيلي
الذي اعطاه المسيح لبطرس . فالكنيسة تمنح الاسرار المقدسة وتنظم
الكلية وتنقذ المؤمنين . ويدير العقل الصحيح والقانون الطبيعي
الكنيسة ، كما يسمحان بوجود ممالك زمنية وغير كاملة ، بحيث ان
فعالية الكنيسة محددة بالمثل الاعلى وان الدولة تستطيع ، في الدائرة التي
تخصها ، التمتع بشيء من الاستقلال وممارسة سلطتها . وتقوم شرعية
الدائرة الزمنية على رضى المحكومين والسعي وراء الخير المشترك .

وتصدر السيادة عن الشعب الذي يملك الحق الطبيعي في صنع القوانين وتعيين الحكام .. الا ان السيادة الزمنية يمكن ان تكون مشروعة حتى لو كانت استبدادية ، على اعتبار ان الدائرة الزمنية غير كاملة . وعندما تعطى السلطة الشرعية من جانب الشعب فان هذه السلطة لا يمكن ان تسحب الا في ظروف قصوى - عندما يقترب الامر اخطاء كبيرة او جرائم . ويرى اوكهام ان الميدان السياسي غير قادر على تحقيق مثله العليا . فهو يعترف ، اذن ، بشرعية حكومية زمنية ذات سيادة حتى عندما يحرم الشعب من سلطته نتيجة تصرفات سيئة او تحويل للسلطة او اكتساب او هبة او وراثة او حرب عادلة ، وبعبارة اخرى باسم الشرعية الصادرة عن ميثاق او عن ترتيبات بشرية كالمعرف . ويقول اوكهام ان على الدولة ، منذ ان تنشأ بالقانون البشري الوضعي ، ان تحصل على قبول الذين تمارس سلطتها عليهم . (..) ويتمتع الحاكم بسلطة مطلقة مادام تشريعه يخدم الصالح العام .

ان هذه الطريقة في النظر الى الامور ناجمة عن حجج اوكهام اللاهوتية التي تنجم ، بموجبها ، كل السيادة البشرية على البشر والاشياء من الخطيئة الاصلية . فالمجال لا يضمن ، الى الابد ، لكل البشر لاسباب اساسية ، بل ان سلطة الامتلاك والحكم تنشأ ، على العكس من ذلك ، عن سبب طارئ هو : خطيئة آدم التي لم يكن مثل هذه السلطة ليري ، دونها ، النور . لقد كان آدم وحواء ، قبل سقوطهما ، يمارسان على الاشياء سلطة كاملة ، عجائية ، متحررة من كل صلة ملكية ، وكانا يحكما كونهما بموجب العقل اكثر منهما بموجب القسر . كانا يستعملان الاشياء بمقدار حاجتهما . ولم يكن هناك وجود لعلاقة ملكية لا قبل سقوطهما ولا بعده . لقد اكتسبا ، بعد اقترافهما الخطيئة ، سلطة تملك الاشياء وتقاسمها . وجاء القانون الوضعي ، بعد ذلك ، يضبط التملك والتوزيع ، الملكية وعلاقة التملك ، ان المجال الاصلي ، كما تمتع به آدم وحواء ، كان صادرا عن الله . اما السيادة والامتلاك ، فهما تعبيران عن المؤسسات والارادة البشرية . وقد ترافق انبثاق الملكية

مع انبثاق السلطة الزمنية ، وبالتالي ، فان السيادة الزمنية مضبوطة بالقانون الوضعي وليس بمقابلته ، أي القانون الطبيعي . وهذا هو السبب الذي تكون السلطات الزمنية، من أجله، في منأى عن المصادقات الكنسية . فنمو شرعية السلطة الزمنية مشترك بين كل البشر سواء اكلقوا غير مؤمنين أم مسيحيين لان الله اقره ، ولا علاقة له بالكنيسة المؤسساتية ولا بآية هبة خارقة للطبيعة .

وقد كان لمنطق او كهام ولاهوته وكتاباتة السياسية نفوذ عظيم اثناء القرن الرابع عشر . وقد انتشرت تأملاته حول سلطة البابا انتشارا واسعا في عصر الانشقاق الكبير واثناء مجمع الاصلاح في القرن الخامس عشر (راجع الفكر السياسي في القرون الوسطى) .

اوين (روبرت)

(١٧٧١ - ١٨٥٨)

لم يكن اوين ، وهو اشتراكي بريطاني ، يعد نفسه مثقفا كبيرا . وكثيرا ما كان ، بوصفه معلما لذاته ، يتباهى بأنه لم يقرأ كتابا مدرسية . وقد تولى ادارة مغازل قطن في نيولانارك (اسكتلندا) اعتبارا من عام ١٨٠٠ وتحمس للقضايا الاجتماعية . واقتنع بأن البيئة التي يعيش المرء ويشغل فيها تقوّل طابعه . كرس حياته لنشر افكاره ولانساء ممارسات تنزع الى اثبات صحة نظريته . وقاده هذا المشروع من قرية نيولانارك النموجية الى مشروع جملة في امريكا (نيوهارموني) في انديانا ما بين ١٨٢٤ و ١٨٢٩) ثم انخرط ، بعد عودته الى انكلترا ، في الحركات النقابية والتعاونية الانكليزية الفتية . واعتبارا من الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، جاهر اوين بعقيدة اخلاقية صارمة تستند الى الثقة بطول « عالم اخلاقي جديد » والى اعتناق « الاشتراكية » (كلمة جديدة في تلك الفترة) .

وأشهر أعماله هو « نظرة جديدة الى المجتمع » (١٨١٢ - ١٨١٣) .
وعلى الرغم من أن الكتاب بعيد جدا عن أن يترجم المظاهر الاشتراكية
لفكره ، فإنه يحتوي على فكرة تأثير المحيط في الشخصية . والفكرة
جديدة حقا لأنها ترفض المعتقد التقليدي القائل أن الكسل والجهل
والجريمة والفقر وشرور المجتمع الاخرى تجليات محتومة لنمط حياة
طبقات المجتمع الدنيا . ويشرح اوين أن هذه الشرور ناجمة عن الشروط
الاجتماعية التي يمكن تحسينها ويحاول أن يثبت ذلك بالاستناد الى
الاصلاحات التي اجراها في نيولانارك . فقد بدت له هذه الاخرة برهانا
على أنه يمكن تعديل انواع السلوك في جماعة باعادة تنظيم اجتماعية ذكية .

ويرى اوين أن هذه المقاربة المادية عقلانية بصورة اساسية وأنه
يجب مقاومة ما يبدو له المصدر الاساسي للعقلانية : الدين . فالدين
يؤلف واحدا من ثلاثة عوائق للتقدم . والعائق الثاني هو الزواج
(ويجب أن نبين بدقة أن ما كان يرفضه هو صور الزواج والدين في
القرن التاسع عشر المتأصلة الجذور في الخرافة) . وبالمقابل فإن رفضه
للملكية الخاصة كان مطلقا . وعلى الرغم من هجمات اوين ضد الكنيسة ،
فقد كان يرى أن الحياة الدينية طبيعية وانها تعبر عن الطموحات
والمشاعر الحميمة للانسان . ويصف ، في الصيغة الاولى لمؤلفه « كتاب
العالم الاخلاقي الجديد » (تشرين الثاني ١٨٣٤) ، مجتمع المستقبل ،
المجتمع البديل للعالم الفردي ، عالم « مجيء المسيح الثاني الى الارض » .
فلاشتراكية تصور للعالم يجب نشره في العالم كنوع من الانجيل الى
حد ما . فليس من المدهش ، اذ ذلك ، أن تنمو الحركات التي استلهمت
اوين ، الآن ، مبدية بعض خصائص الطوائف . وهذه احدى افكار
« نظرة جديدة الى المجتمع » والتجارب الجماعية الاولى . وقد ألح
اوين ، الآن ، مبدية بعض خصائص الطوائف . وهذه احدى افكار
وحدات التعاون المتبادل الصغيرة التي تحترم ، فيها ، مبادئ الادارة
الذاتية الديمقراطية .

وابعاد هذه الوحدات موصوفة في « تقرير الى مقاطعة لانارك »

(١٨٢٠) ، وعدد افرادها يتراوح بين ٣٠٠ و ٢٠٠٠ شخص . ويجب ان يبلغ ، مثاليا ، ما يتراوح بين ٨٠٠ و ١٢٠٠ شخص وان تدبر ما يتراوح بين ٦٠٠ و ١٨٠٠ من الاكرات . وفي كتابات اكثر تأخرا ، انتقل الحد الاعلى الى ٣٠٠٠ شخص والحجم المثالي الى ٢٠٠٠ شخص . وقد جرى نقاش طويل حول ما اذا كانت وحدات بهذا الصغر ، لم يكن يمكن تصورها الا في سياق اقتصاد زراعي ، يمكن ان تعد متكيفة مع وضع بلد مصنع مثل المملكة المتحدة ، لاسيما وان اوين نفسه كان يعد المكننة مرغوبا فيها لانها عامل تقدم وتنمية للثروات .

وقد كتب اوين كثيرا حول العمل بوصفه تجربة للابداع الانساني . ونبه معاصريه الى اخطار الآلة التي تستبعد الانسان اكثر مما تحرره . وكان يرى ان التجمع في اطار وحدات صغيرة الابعاد ، كالتي كان ينادي بها ، تسمح بتجنب سيطرة الآلة على الانسان لان هذه الروابط ستقوم على الملكية الجماعية . وسيسمح الضبط الجماعي لوسائل الانتاج الرئيسية باستبعاد النقد كوسيلة تبادل ليحل محلها التوزيع المجاني للخيرات الاساسية بموجب الحاجات وتسويق الفائض بواسطة نقد جديد (بطاقات محررة بوحدات من زمن العمل الجاري) .

وهكذا تقود مقترحات اوين الى صورة من الشيوعية ولو انه يجب استعمال هذا المصطلح بحذر لانه يجب العناية بتمييز اوين عن بقية مفكري عصره ، مثل بلانكي وكايبه ، وبالتأكيد عن ماركس وانفلز الذين كانت شيوعيتهما ثورية ومطبوعة بسيطرة سلطة مركزية . ومقترحات اوين حول جماعات صغيرة اقرب الى آراء فورييه ، حتى ولو كان فورييه قد سلم ، دائما ، بأنه يجب ان تحتفظ الملكية الخاصة بدور ما .

وقد كانت استراتيجية التحويل الاجتماعي التي نادى بها اوين ، دائما ، استراتيجية تحويل تدريجي وسلمي ، ومن اجل ذلك وصفه ماركس وانفلز بأنه حالم طوباوي (مثل سان سيمون وفورييه) . الا ان اوين ترك عملا ذا أهمية عملية كبيرة جدا : فقد كانت هذه الجماعات

مجتمعات بديلة مصفرة ، وأسهم كثيرا ، على مستوى أوسع ، في نمو التعاونيات والنقابات .

الايدولوجية

الايدولوجيات مجموعات من القناعات والتعبيرات ذات الطابع الرمزي التي تسمح بتقديم العالم وتقويمه وتفسيره بموجب نموذج معين . وهي تستخدم في صنع بعض صور الافعال وتبريرها وفي دحض اخرى .

وقد اخترع المصطلح دستوت دوتراسي عام ١٧٩٦ للدلالة على اندراسة المنهجية والنقدية والعلاجية لاسس الافكار . ولكن الاستعمالات الحديثة للمصطلح في النظرية الاجتماعية والسياسية تستمد اصولها بالاحرى ، من استعمال جدالي يستخدم للدلالة على كل منظومة افكار تبالغ في اهميتها الخاصة في بناء الواقع وتحويله . وهذا التصور يضمن أن نقص الواقعية هذا ناجم عن تبجح أو مصلحة للايدولوجي الذي يعد ممثل رهط اجتماعي أو جماعة متحيزة يتولى ، ببساطة ، فيهما ، وظيفة الدعاية حتى عندما لا يكون ذلك هو القصد الواعي للذين يدعمون هذه الافكار .

وقد استخدمت الماركسية المصطلح بمعنى جدالي للحط من شأن القناعات والنظريات والممارسات المعادية . وكذلك ، فإن منا نمو التصور البديل ، الاقل نقدية في استعماله ، هو الانزلاق الدلالي للنظرية من الافكار الى نمط هذه الافكار .

وعندما احتفظ المعلقون غير الماركسيين بالمعنى الهجائي المزدوج المرتبط بالاستعمال المجازي لهذا المصطلح ، فانهم قد عمموا . وقد اقترحوا ، ايضا ، شروحا اضافية متنوعة فيما يتصل بالتحريف المنهجي للمعرفة ومعالجة المعتقدات لغايات استغلالية ، وهو ما كانوا يرمون

اليه باطلاقهم مصطلح « الايديولوجيات » على بعض المنظومات الرمزية
الموجهة سياسيا .

ان الاستعمالات الجدالية الاصلية لهذا المصطلح سخرت بالدعماوى
السياسية للمذاهب التاملية البعيدة عن الواقع . وما زالت الايديولوجية،
في كل معانيها ، تفهم ، بموجب صلتها العملية بميدان يحدده تفاعل
السلطة والمقاومات ضدها على الرغم من أن هذا الميدان ليس ،
بالضرورة ، سياسيا بالمعنى الخاص للكلمة . وأشيع نماذج الاستناد
بالنسبة للايديولوجيات ، بالمعاني غير الماركسية ، للكلمة هي ، مع ذلك ،
المذاهب السياسية المتفاوتة في صياغتها المنهجية والتي تنادي بها ،
صراحة ، اهم الاتجاهات الحزبية المنظمة التي انبثقت خلال القرن
التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ومخططات تصنيف أكثر
الايديولوجيات شيوعا مبنية على أساس هذه المواد التاريخية (راجع
مانهايم) وتضم ، بالدرجة نفسها من التكرار ، التصنيف الاصطلاحي
للاتجاهات بموجب مروحة تمضي من اليسار الى اليمين . وهكذا تفترض
الايديولوجية اتصالا في الدلالة السياسية للنماذج الفكرية المكونة التي
تتيح خطوطها الكبرى المذاهب التاريخية للأحزاب الليبرالية والمحافظة
والاشتراكية . الا أن هذا التأكيد يبدو متزايد التعرض للمساءلة ، في
نظر باحثين معاصرين مثل كونفرس أو ماركوز أو هابرماس .

والمؤلفون غير الماركسيين الذين كان للمصطلح ، لديهم ، معنى
هجائي جدا ، لا يصفون بالايديولوجية سوى أبرز المذاهب الحزبية
المنضجة والمتناسكة والاستثنائية . وبصورة فيها مفارقة وجدالية في
الغالب ، كثيرا ما عدت الماركسية ، منذ الحرب العالمية الثانية ، المثال
النموذجي على الايديولوجية ضمن هذا المعنى النقدي على الرغم من انه
قد بني ، الى حد بعيد ، انطلاقا من تحليل حركات وانظمة فاشية
والايديولوجيات تفهم ، حسب هذه الوجهة ، بمقابلتها بمنظومات
القيمة والتحليلات والمعتقدات ونماذج أطر التفسير والاستناد الاخرى
التي يقدر أنه ليس لها الطابع الحصري والمسيطر للايديولوجيات .

والسمة النموذجية للايديولوجية ، بالنسبة لاشياع المفهوم في معناه اسلبي - ماركسيين كلوا أم غير ماركسيين - هي أنها ليست فقط « مذهبا معياريا غير قائم على محاكمة عقلانية » (رافايل) ، ولكنها ، ايضا ، مخطط معياري يؤثر بصورة تهدم أي امكان لمناقشة عقلانية .

وهناك نموذج آخر للبحث أوجت به سوسيولوجيا المعرفة لدى مانهايم واستعيد ، بعد ذلك ، في كتابات بعض علماء الانثروبولوجيا يحاول تحييد مفهوم الايديولوجية بتمييزه ، على الصعيد الوظيفي ، عن منظومات المعرفة العلمية والمناقشات ذات الطابع العملي أو المحاكمات الاخلاقية . وهكذا تعد الايديولوجيات منظومات رمزية لا يمكن أن تعاب لانه ليس لها خصائص نظرية علمية أو استراتيجية براغماتية أو فلسفة أخلاقية استدلالية . وهي تمثل نموذج صيغة ثقافية أصيلة تقدم تفسيرات للعالم مصاغة بصراحة ومشحونة بقيم وتوجيهات عندما تكف الخطوط الموجهة التقليدية عن انجاز هذه الوظيفة العملية . وهي لا تستطيع ، بوصفها كذلك ، الا أن تكون محازبة وقصدية . ولكنها ليست ضرورية في كل المجتمعات غير التقليدية .

ويصل باحثون آخرون الى مفهوم محيد من خلال مسيرات مختلفة . وهكذا تعرف الايديولوجيات ، أحيانا ، بصورة اجرائية ، كمجموعات من الآراء (أو المواقف) التي تتعلق بالمسائل السياسية الرئيسية - بما فيها مسائل حول التقويم الذاتي للتجارب السياسية - وأكثر تفضيلات العمل تعرضا للمساءلة والتنظيم ومجال عمل الحكومة واهدافها التي ترنو اليها . وهناك صيغ أخرى لهذه المقاربات ، أكثر سفسطة ، تفسح مجالا لفروق في نماذج المحاكمة السياسية ولا تقتصر على تصنيف الاجابات عن استقصاءات الراي . وكل المؤلفات التي تنتمي الى هذه المقاربة مشتركة في دراسة تشكل المواقف والآراء وفي المنهجية على الصورة التي تمارسها ، بها ، السيكولوجيا الجامعية المعاصرة . وبإستثناء الحالات التي يعنى ، بها ، نموذج التقصي الاختباري بأنماط مجتمعات غير غربية ، فإن هذا النموذج يجيب عن السؤال المأخوذ في الحسابان

في الانثروبولوجيا ؛ هل الايدولوجية مجرد نموذج من نمط رمزي بين نماذج اخرى توفر للناس هوية سياسية وتوجه مواقفهم السياسية ام ان لها سمات خاصة ومميزة ؟ ويقتصر المفهوم ، عندما يجري التصدي لهذه المسألة ، على منظومات الاعتقاد ذات القاعدة التنظيمية داخل المجتمعات الحديثة (او التي هي في طريقها الى الحدثة) المزودة بمجال سياسي مستقل .

ان طريقتي عرض المفهوم ، في المؤلفات السوسيولوجية حول المعرفة ، مشار اليهما ، عامة ، على انه « تقويمي » او « غير تقويمي » (راجع مانهايم) . ولكن الطريقتين ، في الواقع ، تقويميتان وذلك ، على الاقل ، بقدر مالا تعترف كلتاهما بصحة الافكار المسماة « ايدولوجية » . الا ان هناك استعمالا للمصطلح يستثنى من ذلك . فالمؤلفون الانكلو سكونيون يستعملونه ، بصورة شائعة ، بطريقة غير منضجة على المستوى النظري ، بوصفه يشير الى مشتقات مبسطة ، غير شكلية ومقتضبة المحاكاة للفلسفات الاجتماعية والسياسية . ولكن هذا التصور لا يأخذ بعين الاعتبار البنى الانشائية والمعرفية لنماذج الفكر الذي يعالجه اكثر مما يأخذ في الحسبان اصولها ووظائفها . وهو يتجنب ، كذلك ، المسائل والرهانات المتصلة بالمفهوم . وتقع خلفية الجدل بين المعنى النقدي والمعنى الاختباري للمصطلح . فأنصار الصيغة الاختبارية غير معنيين ، مباشرة ، بمسألة المتضمنات الاستيمولوجية او الاخلاقية . فهذه المسائل لا تتعلق ، في رأيهم ، بدراسة الايدولوجيات في حين ان آخرين ، مثل مانهايم وهابرماس اللذين يستعملان المفهوم بمعناه النقدي ، يستندون ، مباشرة ، الى العلاقات بين المعرفة والفعل السياسي او الاجتماعي .

ان استمرار المعنى الهجائي في اللغة الشائعة قد بلغ مبلغا نادرا ما تفلت ، معه ، التحليلات المستندة الى المفهوم الاختباري من التلوث بأحكام النقدية الضعيفة الاساس على الايدولوجيات التي تحاكمها . والتحليل السياسي ملزم ، دون انقطاع ، بالعودة الى مسألة عقلانية

البنى والسيرورات التي يدرسها والا كان عليه ان يأخذ باجابات لا تقوم على اساس عن هذه المسائل . فنادرا ما تتجنب الدراسات غير المتحيزة للايديولوجيات ، في سياق هذه التحليلات ، الاسئلة حول علاقاتها بالانماط العقلانية للحكم السياسي .

لقد اقترحت النظرية الاجتماعية الماركسية اغنى البناءات النظرية لمفهوم الايديولوجية في معناه النقدي ، لاسيما عندما حاول المفكرون الماركسيون شرح صعوبات نمو الوعي الثوري لدى الطبقة العاملة الذي وضعه ماركس في الواجهة كطباق للايديولوجية المسيطرة التي قام بفضحها (راجع آتوسر ، النظرية النقدية ، غرامشي ، لينين ولوكاكس) . ان ماركس وانغلز يفسران الايديولوجية بتمييزهما الاساس ، البنية التي تؤلفها سيرورة الانتاج الديناميكية عن البنية الفوقية التي تقابل نمو البنية والمؤلفة من افكار ومؤسسات تعكس البنية غير المتعادلة للطبقات وتشمل « الوعي الزائف » . وسوف تولد الثورة من ديناميكية الانتاج التراكمية ، ولكنها ستظهر على صورة نضال طبقي على مستوى البنية الفوقية بقدر نمو الوعي الطبقي لدى المستغلين . وهذه الصياغة المجردة والرشيقة غدت اقل معقولة في نهاية القرن التاسع عشر . ففي حين توقع ماركس مواجهة مستقطبة بين انظمة خاضعة لمقتضيات الملكية الرأسمالية وحركة عمالية نامية تطلب تحولا اجتماعيا وسياسيا ، شهدنا ، على العكس من ذلك ، انبثاق انماط احكام معقدة في بعض الحالات ، وتعديلات جذرية لشروط النزاع في حالات اخرى .

وقد ولدت الفروق العميقة بين المنظرين الذين استلهموا الماركسية نتيجة مسالة تراثهم المشترك . فالماركسية الرسمية ، ماركسية البلدان الشيوعية ، بسطت المفهوم الى درجة رده الى اي تعبير عن مصالح عامل اجتماعي باسم تحليل سياسي . وهذا يلغي كل تمييز قاطع بين الحالات التي ينمى ، فيها ، الشرح المبحوث من جانب العنصر المعني كسلاح مذهبي لخدمة مصالحه والحالات التي ينزع ، فيها ، الشرح الى كشف العقلانية التوحيدية المخبوءة ، الكامنة وراء

الممارسات التي يمكن أن تتوسطها نماذج مختلفة من المنظمات الرمزية . وبما أنه يمكن استخدام المصطلح ، في أول هذين المعنيين على الأقل ، للدلالة على الأسلحة المذهبية للأنظمة أو الحركات الماركسية نفسها فإنه يلحق به ، بصورة شائعة ، نعت (« البورجوازية » و « البروليتارية » الخ . .) لبيان الايديولوجية التي يدور الامر حولها . وهذا يعني أن التقويم السلبي ونظرية التشويه الكامنين ، دائما تقريبا ، وراء المفهوم في صياغات ماركس قد استبعد استبعادا واسعا أو انهما يستعملان بصورة انتهازية خالصة .

وعلى العكس من ذلك ، تستند معظم التيارات الاخرى المستلهمة من الماركسية الى هذا البعد النقدي . فهي تتفرد وتتميز بالتعديلات التي تدخلها على التمييز الاصلي بين البنية والبنية الفوقية ، وكذلك بمحاولاتها للدمج بين النظريات الجديدة في ميدان علم الدلالات والمعاني التي ترى في الافكار التعبير عن نوايا الفاعل . وهكذا يدخل بعض المؤلفين ، مثلا ، التنظيم التكنولوجي للانتاج المادي ضمن العناصر الايديولوجية ، وبالتالي في البنية الفوقية للمجتمع ، ويوسعون مفهوم البنية بحيث تضم ، اليها ، عمل الفنان بوصفه منتجا . وبالطريقة نفسها ، فان تصورات البنى الدلالية اللفظية او غير اللفظية والخطابات ، واللغات وضروب المنطق الرمزي الضمنية (راجع هامبرماس وفوكو) تنزع الى اعطاء مدلول الايديولوجية قدرا متزايدا من معنى منظومة افكار يعبر عنها ، صراحة ، بوصفها كذلك أو يستخلص ذلك ، مباشرة تقريبا ، من مخططات الاستناد المستعملة فعليا في الاتصال .

وعند هذه النقطة من المعالجة ، يمكن أن نتساءل عما اذا مازال مفيدا أن نعالج هذه النظرية النقدية المعقدة بوصفها نقدا للايديولوجية اذا اخذنا في الحسبان التمييز الذي أجري بين نماذج التشكلات الثقافية التي حاولت التصورات القديمة والايديولوجية أن تقدمها بوصفها مندمجة ، في نهاية المطاف ، في عقلانية ايديولوجية مشتركة . هل يتجنب مثل هذا المفهوم الاجمالي التدقيق في الصور المختلفة التي تكونت ،

بموجبها ، مختلف الميادين الرمزية ؟ ان التمييز بين القوى المادية التي تصنع التجربة البشرية والصور المقلوبة لهذا الواقع الملتقط في الافكار، هذا التمييز الذي بنى عليه ماركس مفهومه ، قد هجر ، على ما يبدو، من جانب الذين يتابعون نقده الجذري للحضارة الحديثة . وهناك مجال لقول الكثير ، بالطريقة نفسها ، من أجل قصر مفهوم الايديولوجية، بصورة أو ثقل أيضا ، على نماذج الظواهر السياسية التي ميزها الاتجاه الاختباري للبحث . وشرح هذه الظواهر يمكن ، جيدا ، أن يجري في حدود النظريات النقدية التي تجد أصولها التاريخية ، في قسم كبير منها على الأقل ، في المحاولات التي جرت لسبر فهم الايديولوجية في أوسع معانيها وتعميقه .



حرف الباء

بابوف	بلوخ
باريتو	بنتام
باريس	بوير
باسكال	بودان
باكونين	بوخارين
بابل	البورجوازية
برنشتاين	بورك
البروليتاريا	البولشفية
برودون	بوليب
البطريكي (الذهب)	البيروقراطية
بلان	بيكون
بلانكي	بين

بابوف ، فرانسوا نويل

(١٧٦٠ - ١٧٩٧)

بابوف ، الملقب غراكوس ، ثوري فرنسي توسع بالمبادئ الراديكالية للثورة الى اقتضاء المساواة الاجتماعية بمطالبته بالاشترك في الارض والخيرات (راجع الشيوعية) .

باريتو يلفريدو

(١٨٤٨ - ١٩٢٣)

عالم اقتصاد واجتماع ايطالي . درس بلريتو الهندسة ، ولكنه تماطى الاعمال منذ عام ١٨٧٠ . وفي عام ١٨٨٩ ، بدأ يكتب في الاقتصاد ودرس هذه المادة في لوزان بين عامي ١٨٩٣ و ١٩٠٧ . وتتصل اسهاماته الاساسية بنظرية التوازن العام ونظرية الخيلوات الاجتماعية .

ومؤلفه السوسيولوجي الرئيسي هو « مطول في علم الاجتماع العام » (١٩١٦) . ان بلريتو ينقد الديمقراطية والاشتراكية . وهو ، مع موسكا ، يقع في اصل النخبوية .

ان نظرية النخبة هي اسهام بلريتو الرئيسي في العلم السياسي ، ولكنها ليست سوى قسم من مطول اهم حول المجتمع . وهو يقسم الفعالية البشرية الى نموذجين من السلوك : السلوك المنطقي الذي تكون بين الوسائل والغايات ، فيه ، علاقة موضوعية ، والسلوك اللامنطقي الذي لا تتطابق ، فيه ، الغايات والوسائل .

ويوجه السلوك المنطقي العلم ، بما فيه الاقتصاد . ومع ذلك ، فان معظم الافعال البشرية لا منطقية وتشيرها حالة ذهنية لا عقلانية . فالقوى السيكولوجية ، تقع ، اذن ، في اساس السلوك البشري ، ولكن بلريتو لا يدرس علم النفس مباشرة .

ان المشاعر والدوافع هي المصادر الحقيقية للفعل ، ولكن الكائنات البشرية تنزع الى الاعتقاد بان الفعل ناجم عن مسار عقلائي قائم على نظرية ، وهو ما ليس سوى مجرد تمثيل .

وتتألف النظرية من عنصرين . العنصر الاول ، وهو متحول حسب المكان والعصر ، مصنوع من تبريرات وتفسيرات ويسمى « اشتقاقا » . اما الثاني ، وهو العنصر الثابت الذي يجري فيه « الاشتقاق » ، فيقابل الدوافع السيكولوجية العميقة ، ويسمى « راسبا » . فيجب ان يفسر السلوك البشري ، اذن ، بـ « الرواسب » الكلمة لا بـ « الاشتقاقات » الجلية كالفلسفة السياسية والميتافيزيك او اللاهوت .

ويميز بلريتو بين نموذجين من « الرواسب » . الاول هو « غريزة التركيب » ، وهو قدرة خلاقة ، تخيلية . والثاني هو « ثبات المجاميع » ، وهو ميل ثقيل محافظ . ويقابل كل نموذج جملة واسعة من المواقف والسلوك من جانب كل الفاعلين البشريين ، بمن فيهم النخبة .

ويرى بلريتو ان كل المجتمعات منقسمة بين القادة (النخبة) والمقودين .

وتتألف النخبة من عنصر يحكم آخر لا يحكم . والنخبة الحاكمة تحافظ على سلطتها بمزيج من القسر والقبول (المتلاعب به) . ويقتضي الحكم صفات متباينة . فيجب ان يكون الحاكم مرنا وداهية ويعرف كيف يقنع . ويجب ، ايضا ، ان يكون مستعدا لاستعمال العنف لحذف المعارضة . وهذه الصفات تقابل نموذجين سيكولوجيين متعارضين . ويسمى بلريتو افراد النموذج الاول « الثعالب » ويسمى افراد النموذج

الثاني « الاسود » - ونادرا ما يجتمع النموذجان لدى شخص واحد . ويحدث التغيير السياسي عندما تحل نخبة محل أخرى (« دوران النخب ») . وينجم ذلك عن عجز النخبة السيكولوجي عن مواجهة الاحداث . ان « الثعالب » الذين يكونون ممتازين حين بدور الامر حول كسب الموافقة بمناورات سياسية غير قلادين على ممارسة العنف حين ينبغي ذلك . فتطيح بهم ، اذن ، النخبة الاخرى ، نخبة النموذج الثاني المستعدة للتصرف بطريقة حاسمة . واستخدام القوة يميز « الاسود » ولكنهم ينزعون الى أن يصبحوا محافظين وعديمي الجدوى الى أقصى الحدود والى الابتعاد عن الشعب : ومن أجل ذلك ، يحتاجون الى مساعدة نخبة النموذج الاول التي تتسلل شيئا فشيئا وتحول النخبة .

والتاريخ يقدم نمطا ثابتا للدوران بين هذين النموذجين من النخبة .

باريسى ، موريسى (١٨٦٢ - ١٩٢٣)

كاتب وسياسي فرنسي . كان موريس باريس أهم منظر للقومية الراديكالية ، عند انعطاف القرن . ومارس تأثيرا كبيرا في العالمين السياسي والادبي . وقد انتخب نائبا عن جماعة بولانجيه على أساس برنامج قومي ولا سامي عام ١٨٨٩ ، ثم نائبا عن باريس عام ١٩٠٦ ، وهو منصب شغله حتى وفاته . وكان ، وهو عضو الاكاديمية الفرنسية ، أحد رواد القصة السياسية وعالج موضوع القومية في كتبه : « المجذورون » (١٨٩٧) ، « النداء للجندي » (١٩٠٠) ، « وجوهم » (١٩٠٢) و « مشاهد وعقائد من القومية » (١٩٠٢) .

وقد اقام باريس قوميته على الفكرة القائلة انه يجب منح البلد « المفكك والمستأصل الدماغ » - أي المهدد بالموت والانحلال - وسائل خلاصه . فيجب صيانة البلد من الانحطاط ويجب أن تزود الجماعة

الفرنسية ، من جديد ، بروح ، بهوية وبرغبة في الحياة والنضال .
فيليريس انضج ، اذن ، نظرية في القومية القبلية يعزجه بين الداروينية
الاجتماعية والرومنطيقية والحمية البيولوجية . ويرى باريس ان
النظرية التي كانت الثورة الفرنسية قد كرسها والتي تقول ان
الجماعة مؤلفة من تجمع افراد ، هذه النظرية يجب ان تترك مكانها
لنظرية تضامن عضوي معبر عنها في عبادة الارض والموت ، وهما معادلا
المدولين الالمانيين : الدم والارض . وهو يرى في الامة عضوية تشبه كائنا
حيا او شجرة . والقومية نظام اخلاقي يقترح معايير سلوك تملئها
المصلحة العامة ويستبعد الادارة الفردية . وباريس الذي كان متعلقا
بنسبة ما انكر صحة المطلقات الاخلاقية . وكان يرى ان الحقيقة
والعدالة والحق لا توجد الا ضمن علاقة بحاجات الجماعة .

وتقدم حتميته الفيزيولوجية وتصوره المكانستي للانسان المحدد
بانتمائه الى الجماعة عنصرين اساسيين لرؤيته لعالم مغلق ، مضاد
للعقلانية وعنيف . وكان ، وهو المعادي للعنف للعقلانية ، مقتنعا بان
الاشعور يغطي على العقل . ولكن هذا المنظر لقومية جديدة يقدر ان
خلاص الامة يقتضي اصلاحا سياسيا عميقا يتضمن نضالا ثابتا ضد
الليبرالية والديمقراطية والماركسية ، من جهة ، وخلق نظام قوي
وسلطوي من جهة اخرى .

وكانت عبادة القوى الخفية والعميقة مصحوبة بعداء حاد للنزعة
الثقافية . وقد انضج باريس ادانة طويلة للروح النقدية ومشتقاتها
بمعارضتها بالفريزة والشعور الحدسي واللاعقلاني والهيجان والحماسة
والقوى العميقة التي تحدد السلوك البشري وتؤلف واقع الاشياء
وحقيقتها كما تؤلف جمالها . وهو يقول ان العقلانية هي نتاج
« المجذورين » : فهي تنهك الحساسية والفريزة ولا يمكن ان تفني
القوى الحركية للفعالية القومية . ويلي ذلك انه يجب التوجه الى الشعب
من اجل صيانة الامة . وباريس يشيد بالقوة البدائية والعنفوان
والحيوية التي نجدها في الشعب الذي لم يتلوث بالسم العقلاني
والفردية .

وبما ان الجماهير هي الامة الحقيقية ، وبما ان اول هدف للسياسة هو ضمان اكتمال الامة وقوتها ، فيجب على القومية ان تسمى لحل المسألة الاجتماعية . وقد كان باريس أحد أوائل «القوميين الاشتراكيين» وأحد المعثرين الرئيسيين للاسامية الحديثة وأحد أوائل من أرسوا القواعد الثقافية للفاشية .

باسكال ، بليز

(١٦٦٢ - ١٦٢٣)

باسكال عالم رياضيات وفيزياء وفيلسوف فرنسي وصل الى أعلى درجات الشهرة بعمله العلمي والرياضي الى أن تخلى عن أبحاثه ليدخل دير نور رويال الجانسيني في عمر الحادية والثلاثين . والمؤلف الأكثر دلالة في الفلسفة والنظرية السياسية ، من بين كتاباته المختلفة ، هو الكتاب الذي نشر بعد وفاته ، وكان غير مكتمل ولكنه قوي الصياغة ، كتاب « الافكار » (١٦٧٠) ، وهو سلسلة حكم حول موضوع « البديهيّات الدينية » .

يحلول باسكال الدفاع عن الايمان المسيحي في برهة هوجم ، فيها ، بسبب تجدد الاتحاد الفلسفي وتبسيط العلم الحديث الذي بدا كاشفا لكون لا متناه ، دون اله ، تحكمه الاسباب الميكانيكية حصرا . ويقوم مساره على اخذ هذا التصور للكون مأخذ الجد وبيان كون حياة الانسان المحروم من الايمان غير معقولة . ويرفض باسكال البراهير اللاهوتية على وجود الله ويستخدم فكرة كون لا متناه ليهدم آمال الفلاسفة في اكتشاف معنى الوجود أو الخير الاسمي عن طريق العقل . فغياب الله عن الكون المرئي هو نفسه الذي يدفع الانسان المذعور من وجوده الخالي من المعنى الى البحث عن الله .

وباسكال يتبع مونتيني في نقده للعدالة البشرية التي لا تقوم الا على الاعراف أو المستبقات . فيجب اطاعة الحكومات والقوانين لا كونها

عدالة بل ، حصرا ، لأنها ضرورية لتجنب هذا الشر الأقصى الذي هو الحرب الأهلية .

ولا تستطيع الحكومات توليد الفضيلة البشرية أو الكمال . فهي غير موجودة الا للتحكيم في المنازعات بين البشر المنفصلين عن بعضهم بعضا بوصفهم أفرادا وبالموت ، بصورة أوضح أيضا .

وباسكال ، مثل مونتين ، يسخر من الجدية التي يتابع ، بها ، البشر أهدافا كالمجد والمعرفة والسلطان . وهو لا يرى ، في ذلك ، سوى محاولة من أجل « الهائنا » عن الطابع الانتقالي والعبي لوجودنا . ولكنه ، خلافا لمونتين ، لا يظن أن الإنسان يستطيع الاكتفاء برؤية للحياة لا تقترح عليه هدفا سوى الإلهاء والمتعة . فالشر الذين وعوا عبث الحياة الدنيا مقودون إلى « الرهان » على وجود الله على الرغم من استحالة إثباته ، ومقودين ، أيضا ، إلى العيش كمسيحيين بأمل الحصول على الخلاص .

ولا شك في أن باسكال أول مفكر واجه النتائج الإشكالية لنمو العلم في معنى الوجود . وهو يوضح التباين العبي بين المطامح اللامتناهية للنفس البشرية وعدم القدرة على تلبية هذه المطامح في كون لا متناه ودون هدف يكشفه العقل . وهذه الفكرة سوف تستعاد من جانب العدميين والوجوديين في القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولكنهم يستعيدونها دون أمل باسكال في تجلوز هذا العبث بالإيمان . (راجع الوجودية) .

باكونين ، ميشيل

(١٨١٤ - ١٨٧٦)

فوضوي روسي . تأثر باكونين ، أولا ، بهيغل ، ولكنه انفتح ، لدى رحلة إلى ألمانيا ما بين عامي ١٨٣٩ أو ١٨٤١ ، على أفكار الهيجليين الشباب الأكثر راديكالية . واهتم ، خلال السنوات العشرين التالية ،

اعتمادا خاصا بقضية القومية السلافية التي كان البشر التحمس بها .
وقد عاد ، بعد أن سجنه القيصر بين عامي ١٨٥١ و ١٨٥٧ ، الى اوروبا
الغربية في الستينات وبقي فيها حتى نهاية حياته التي وضعها في خدمة
القوضوية . وكان ، وهو المحرض والداعية ، مشهورا بمؤامراته وقدرته
على تشكيل الجمعيات السرية وحلها . واصطدم باكونين مع ماركس
بشأن السيطرة على الاممية الاولى .

ان فكر باكونين ، في نضجه ، معاد للسياسة صراحة . فهو يرى
ان كل المنظرين انطلقوا في تحليلاتهم من الخطيئة الاصلية . فقد راوا
ان الانانية تميز الانسان ما وراء التباينات ، فانتهوا من ذلك الى انه
يجب ان يتخلى عن جزء من حريته للدولة التي تستطيع ، هي وحدها ،
تصحيح طبيعته المعيبة . وهكذا ، فان احترام الدولة مرتبط بالتصورات
المركزية لكل الاديان . ويقول باكونين انه من المؤكد ، من وجهة نظر
تاريخية ، ان انبثاق الدولة واكتمالها تطابقا مع انبثاق الدين واكتماله .
والدين والدولة يتعاضدان في علاقة تكافل وظيفية . فكل منهما يمنح
الآخر حصرية التشريع في ميدانه . وكلاهما تأمرا لتثبيت الجهل والخرافة
من أجل نشر سلطتهما واقتناع الانسان بمجزه عن تنظيم حياته الروحية
والاجتماعية . وكل سلطة هي من جوهر ديني بقدر ما تخلق عالما غامضا
وغير قابل للفهم الا من جانب مفسريه المرخصين ، ويقدر ما تتأمر لتفذي
لدى الانسان شبهة دناءته . وقد بقي باكونين ، طيلة حياته ، ملحدا
وخصما لدودا للدولة .

ان باكونين يرى ان الانسان كائن اجتماعي مزود بغريزة حربية ، في
اطار فعالية مستقلة داخل جماعة من المتساوين . والدين والدولة والجهل
والخرافة وشبهة العجز أعداء التحرر البشري الصريحون . ويمكن
محاربتهم بادخال معارف القوانين الطبيعية التي اكتشفها العلم الوضعي
بين الجماهير . واذا كان العلم يجب ان يسمح بحذف الدين ، فان العصيان
يجب ان يمحو عادة الطاعة . ان « غريزة العصيان المقدسة » كما عرفها
باكونين ، هي الصفة الاساسية للانسان . وقد حذفت مع تطور الحضارة

ولكنها لم تزل أبدا . ومن أجل ذلك ، فإن أقل الناس مسا من جانب الحضارة الرأسمالية ، أو الذين يبقون على الهامش ، هم الأقدر على الشروع بسيرورة التدمير الثوري . ولا يمكن لاعادة تملك الانسان الوضعية لقوته وطاقاته (أو لنزوعه الى الحرية) ان يجري بالتراط الحري بين الافراد من أجل أهداف مشتركة داخل اتحاد لكومونات حرة . ولكن الانسان لن يستطيع أن يكون حرا ما دام تابعا ، اقتصاديا ، لقرد ما . ففسر العلاقة الاجرية ونمط السلطة التسلسلية داخل سيرورة الانتاج بعيد انتاج انماط السيطرة والتبعية في البنى السياسية والحقوقية . فالحرية تقتضي ، اذن ، ان تقدم الى كل شخص الوسائل المادية لاستقلاله الاقتصادي . وحقوق الملكية يجب أن تكون ، اذن ، بين ابدي الجماعة . والفوضوية ، في فكر باكونين ، اشتراكية بالضرورة .

وقد انضج باكونين نظرياته معارضا ماركس ، واستمر الاشتراكيون الفوضويون الالمان في تقديره عاليا بسبب نقده التنبؤي لديكتاتورية البروليتاريا في المخطط الماركسي (راجع الفوضوية) . ومع ذلك ، فان باكونين لم يكن ، قط ، مفكرا منهجيا ، لا في طريقته في الكتابة (فهو لم ينجز أيا من مؤلفاته الرئيسية) ، ولا في منطق أفكاره وتماسكه . الا انه كان فخورا باصطفائيته . ففي عمله،تمتزج المادية والرومنطقية ، وباكونين يشيد بالعفوية ، ولكنه يريد تنظيم المؤامرات . وهو يقول عن نفسه أنه من انصار الاممية ، ولكنه محب للجرمانيين . وكان ، على صورة برودون ، يرتاب بمخططات مدعي العلم الضيقة . وقد سمحت ضروب الاتهام في فكره لعدة معاصرين بادعاء الانتماء اليه بوصفه رائدا لقضيتهم .

بايل ، بير

(١٦٤٧ - ١٧٠٦)

فيلسوف وكاتب فرنسي . ولد في كلرلا في البيرينه . وكان عضوا في اقلية بروتستانتية وابن قيس ، ومع ذلك اتجهت تربيته الى

الانسانيات الكلاسيكية اتجاهها الى اللاهوت الكالفاني . وقد انتهى دراساته في جنيف ودرس الفلسفة في اكاديمية سيدان قبل اغلاقها عام ١٦٦٢ لدى الغاء مرسوم نقت . وقد التجأ الى هولندا حيث احدث من اجله كرسي للفلسفة والتاريخ في روتردام . وانخرط بايل ، وقد تحرر من الرقابة التي كان يعانيها في فرنسا ، في مهنة جديدة ، كصحفي وباحث .

نشر بايل ، عام ١٦٨٢ ، « رسالة حول المذهب » و « النقد العام لكتاب « تلويخ الكالفينية » للسيد مينبورغ » ، ثم نشر مؤلفين حدالين آخرين عام ١٦٨٦ هما : « ما هي عليه فرنسا الكاثوليكية كليا في عهد لويس الكبير » و « التعليق الفلسفي على هذه الكلمات ليسوع المسيح : اجبرهم على الدخول » . وفي عام ١٦٨٤ ، اسس بايل مجلة شهرية دولية مكرسة للكتب باسم « اخبار جمهورية الاداب » مكرسة للاسهام في الاصدار الحر للافكار العلمية والطبية واللاهوتية ما وراء الحدود . وقد استمرت ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٦٢ ، طلب منه كتابة مؤلفه « القاموس التاريخي والنقدي » واصبح بايل ، اذ ذاك ، قادرا على ان يعيش ، كليا ، من قلمه .

وقد عرف بايل كيف يعرض مساجلات الفلاسفة واللاهوتيين . ودافع عن حرية المناقشة واقترح اخضاع الدوغماتية الكهنوتية لرقابة مدنية متنورة . وكان من انصار السيادة المطلقة للحكومة المدنية لكنه رفض مذهب هويز المبسط الذي يقول ان المحافظة على النظام العام يقتضي ان لا توجد سوى كنيسة قومية واحدة . فالحكم ملزم باحرام الحباد الديني وليس له أن يدافع عن مذهب للوحدانية الدينية (راجع التسامح) .

وغالبا ما اسمي تفسير افكار بايل . فقد كانت تتضمن ، بالنسبة لعدد من انصار الاصلاح في القرن الثامن عشر ، التسامح فقط وليس ، بالضرورة ، الحق في حرية الفكر الفردي . وبالفعل ، فان ابتداعية بايل

تؤذن بكثير من الافكار الليبرالية الحديثة : حرية البحث العلمي ، صحافة
في منجى عن الرقابة ، حرية تعليم افكار جديدة ، ولا سيما الفكرة
القائلة ان المجتمع الجيد هو ذاك الذي لا يمنع النقد البناء لمؤسساته
الخاصة .

برنشتاين ، ادوارد

(١٨٥٠ - ١٩٣٢)

منظر اشتراكي الماني ، ابن مهندس في الخطوط الحديدية انضم
الى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني عام ١٨٧٢ وسرعان ما أصبح
من صحفيه الرئيسيين . وقد ارغمته القوانين المضادة للاشتراكية على
الهجرة الى انكلترا حيث تأثر بالفابياينيين . واصبح برنشتاين ، حين عاد
لى المانيا ، أحد كبار المدافعين عن التحريفية ، وهو ما اثار سجلا حاد ،
لا سيما وانه كان يبدو ، مع كاوتسكي ، وريث ماركس وانفلز . وقد
عارض برنشتاين ، وهو نائب في الرايخستاغ ، حرب ١٩١٤ - ١٩١٨
وترك الحزب الاشتراكي الديمقراطي . وعند ذلك تضائل نفوذه بضاؤلا
قويا على الرغم من عودته اللاحقة الى الحزب والريخستاغ .

اراد برنشتاين ، في كتاباته الاولى ، تحديث افكار ماركس في ضوء
تطور المجتمع وكتب ، ملخصا تصورات ، ما يلي : « ان طبقة الفلاحين
لا تنهار ، والطبقة الوسطى لا تختفي ، والازمات لا تحتد ، والبؤس
والعبودية لا يزيدان » .

وكان برنشتاين ، بتعطيله التطور الراهن والاحصائيات ، يرى ان
الراسمالية تستقر من خلال خلق الكولتلات والاحتكارات . ولكن ، في
حين كانت السلطة تنزع الى التركيز ، كانت الملكية تنتشر بفضل الشركات
المساهمة مثلا . وفي الوقت نفسه ، كانت الاجور الواقعية تزيد ، في حين
كانت الطبقة الوسطى في حالة ازدهار . فيمكن ، اذن ، ان يقال ان
الاشتراكية قد تعقب الليبرالية . وكانت الراسمالية قد اثبتت انها

قادرة على التكيف بما يكفي للأمل في تحولها تدريجيا الى الاشتراكية -
الوريثة السلمية للرأسمالية النامية الى درجة عالية .

وكان لبرنشتاين الذي رفض هيجل وكل مقاربة دياكتيكية فكر
اختباري جدا ووضعي . وقد وجد لدى كانت اساسا اخلاقيا اصيلا
للاشتراكية . وكانت فلسفة كانت في حالة بحث كامل في تلك الفترة .
والح برنشتاين على الفكرة القائلة ان الحركة كانت كل شيء ، في حين أن
الهدف لم يكن شيئا . وعرف كيف يلاحظ الاتجاهات ، تفصيلا ، في
زمانه وكيف يظهر معنى اخلاقيا كبيرا . ولكنه كان ، ايضا ، مفكرا اصطفايا
جدا غير قادر على تفسير ملاحظاته في ضوء نظرية متماسكة ومنهجية
(راجع الديمقراطية الاشتراكية) .

البروليتاريا

مصطلح يشير الى قيمة دنيا يستعمل للدلالة على افقر طبقات
المجتمع ويوحى بأن اعضاءها يعيشون يوما بيوم ولا يفيدون من المواطنة
افادة كاملة . والبروليتاريا ، بالمعنى الماركسي للمصطلح ، تتعاین مع
الطبقة العاملة المتميزة عن الفلاحين ، ولكن منظرين آخرين يستعملون
المصطلح بمعنى المحرومين .

برودون ، بير - جوزيف

(١٨٠٩ - ١٨٦٥)

فوضوي فرنسي ، ابن صانع براميل . وقد كان على برودون ان
يتخلى عن دراسته الثانوية ، ويصبح عامل طباعة ويتابع تربيته بقراءة
نسخ تصحيح النصوص التي يجب طباعتها ، لا سيما نصوص احد
مؤلفات فورييه . وقد حصل على منحة من اكاديمية بيزانسون سمحت
له بقضاء سنة في باريس عام ١٨٢٩ . وعمل ، بعد ذلك ، في شركة ملاحه
نهرية ، في ليون حيث عاشر عمال النسيج الراديكاليين ثم عاد الى باريس

حيث بقي حتى نهاية حياته باستثناء فترة نفسي في بلجيكا في عهد
الامبراطورية الثانية .

وقد انتخب برودون ، أثناء ثورة ١٨٤٨ ، عضوا في الجمعية
التأسيسية . واشهر أعماله ، بوصفه نائبا ، كان التصويت ضد
الدستور لمجرد « انه دستور » . وهو ينتقد ، في مقالاته الصحفية ، كل
القادة الثوريين . وكان برودون قد نشر ، قبل ١٨٤٨ ، بعض المؤلفات
منها « ماهي الملكية » (١٨٤٠ - ١٨٤١) بصيفته الشهيرة « الملكية
سرقة » . ولكن عقد الخمسينات من القرن التاسع عشر هو الذي انضج ،
فيه ، وقد أصابه فشل الثورة بالاحباط ، الأساسي من نظريته في مؤلفين
رئيسيين : « الفكرة العامة لثورة القرن التاسع عشر » (١٨٥١)
و « حول العدالة في الثورة والكنيسة » (١٨٥٨) ، وهما مؤلفان يكونان
مأخوذين معا ، المحاكمة الاولى لصالح القوضوية . وقد توفي برودون
عام ١٨٦٥ في البرهة التي بدأ ، فيها ، يؤيد تحالفا مع الطبقة العاملة
وسلم بضرورة دولة حد ادنى .

ان اهم اسهامات برودون في النظرية السياسية هي نقده للحكومة
الشرعية ونموذج المجتمع لديه الذي طرح ، فيه ، قواعد التعاونية ، وهي
شركة قائمة على التشارك الذي تضمن التعاون ، فيه ، دولة دون قسر .
وتعبر انتقاداته ومقترحاته عن التواصل العميق في الاهداف مع
القوضويين الآخرين الذين يسعون الى اكبر وحدة للجماعة مع اكمل
مو فردي ، في الوقت نفسه .

وتقوم حججه ضد سلطة الدولة على تحليل خصائص كل حكومة
وبيانه كيف تقهر هذه الخصائص الفرد وتخفف من الصلات بين اعضاء
الجماعة . ان سلطة الدولة تقع بين ايدي الممثلين العلمين الذين يضبطون
انواع السلوك بتحديدهم قواعد تفيد من القوة العامة . ويلج برودون على
تركيز السلطة وسلطان القسر دون ان يكون لهذه القواعد طابع عمومية
حقيقي ، وهو ما يجعل هذا التركيز غير مقبول . فالحكومة الشرعية تمنع

الناس العاديين من التصرف على اساس حكم شخصي ومستقل بتركيزها السلطة وحق القيادة بين ايدي عدد صغير من الاشخاص (الموظفين) الذين يحصلون على الطاعة باستعمال القوة الجسدية . وبرودون يرفض رفضا قاطعا سلطة حكومة شرعية بقدر ما يرى ان اساس النمو الفردي والتضامن الاجتماعي يستند الى الاستقلال العقلي .

ومع ذلك ، يعترف برودون بفائدة وجود دولة من أجل المحافظة على النظام العام . ومشروعه حول مجتمع تعاوني مكرس للطول محل الحكومة يحتوي على ترتيبات مكرسة للمحافظة على الامن . وهو يرفض السوق الرأسمالية التي يرى فيها مصدر استغلال وقسر وتفرض ، مسبقا ، وجود حكومة شرعية . فالافراد والرهوط تتفاوض ، في المجتمع التعاوني ، فيما بينها مباشرة الى ان تصل الى اتفاق مقبول من الجميع .

الا أن برودون يعترف بالثغرات العديدة في « سيورة التفاوض » التي لا تسمح بأن تجعل منها الآلية الوحيدة التي ينتظم حولها المجتمع . ونظريته في التعاونية أجدر بالاهتمام حين تحدد كيف يجب أن يضبط التفاوض من أجل ضمان الارباح التي تؤمل منه .

ان انعدام الامن هو اكبر خطر يواجهه مجتمع منظم على اساس المساومة لان مثل هذا المجتمع لا يوفر الحماية لضعف الاطراف ليجنبها ان تسحق من جانب خصومها . ومن أجل أن يستطيع الجميع الافادة من امن حقيقي ، يجب أن تكون لكل الاطراف السلطة نفسها تقريبا ، وأن تكون عديدة ومتنوعة وعلى ما يكفي من الاستقلال لتعتمد على بعضها بصورة متوازنة . وأعضاء مثل هذا المجتمع مدفوعون الى التفاوض أكثر منهم الى القتال للحصول على ما يريدون لانهم لا يستطيعون السيطرة على منافسيهم . الا أن برودون لا يكتفي بالاستناد الى هذا النمط من البنية لضمان أمن المجتمع التعاوني ، بل يعتمد ، ايضا ، على مبدأ أخلاقي هو التزام الجميع باحترام العدالة الجماعية التي تفرض ، لدى كل تفاوض ، الالتزام باجراء تبادلات متعادلة . فأعضاء المجتمع التعاوني ملزمون ، اذن ، بالواجب بقدر ما هم ملزمون بالمصلحة .

وحين يواجه برودون المسألة الشخصية ، مسألة معرفة كيفية تحقيق التعاونية في عالم معاد لها ، فانه يتذبذب بين استراتيجيات غير ناجعة ولكنها تتفق مع أهدافه وأخرى احفل بالوعود ولكنها لا تسمح ببلوغ هذه الاهداف . فهو يستند ، في البدء ، الى حجج عقلية فقط ، ثم يلتفت ، بعد ذلك ، على التعاقب ، نحو نموذج ائتمان مجاني ، نحو التعاون مع لويس نابليون ، وأخيرا ، بعد ١٨٦٣ ، نحو انكفاء الى مؤسسات التعاونيين النموذجية . وهو لم ينشغل ابدا ، في فترة ١٨٥٥ - ١٨٦٣ ، بالاستراتيجية ، منتظرا الثورة بكتابه كتبها نظرية . وقد كان برودون ، دائما ، شخصية موضع نقاش بين المعلقين . فقد كانت شهرته ، أولا ، شهرة ثوري . وماركس جعل منه اضحوكة بوصفه مدافعا بورجوازيا صغيرا عن الملكية الخاصة . وكان موراس يمجده بوصفه المدافع عن القيم التقليدية . بل انه قد عد ، أحيانا ، فاشيا . ومن بين الاسباب التي فسر ، من أجلها ، برودون بصور في هذا التنوع كونه يفكر كتابة . لقد كان يكتب بطريقة جدالية حول عدد كبير جدا من الموضوعات ، من المضاربة في البورصة حتى الدين والفن . الا ان التماسك والوحدة جليان عندما يركز المرء انتباهه على كتاباته السياسية . فوصفه ودفعه بصدد مجتمع يحقق ، فيه ، الناس الذين يملكون حكما مستقلا ، اكتمالهم الشخصي والوحدة الاجتماعية يجعلان من برودون أحد أكثر المعبرين عن الفوضوية اقناعا .

البطريكي (المنهج)

بعد ، تاريخيا ، مذهباً او نظرية ترى أن السلطة السياسية تنجم او تشتق من حكومة « المنزل » . والبطريكية المركزة على سلطات الاب / الزوج وحقوقه ، وهي سلطات كان يفترض انها قوية ، والتي تلح على الوجود « الطبيعي » للسلطة ، هذه البطريكية كانت ، دائما ، مطلقة . وهي مرتبطة ، في الاصل ، بالملكي الانكليزي لمنتصف القرن السابع عشر ، السير روبرت فيلمر ، وبكتابه « باتريشا » . وهذا الكتاب لم ينشر قبل عام ١٨٨٠ ، وهاجمه لوك في مطوليه .

ونجد مظاهر للمذاهب البطريركية في كل تاريخ الفكر السياسي الغربي ، ولا سيما على صورة تقارير شبه انتروبولوجية عن نمو التنظيم السياسي انطلاقا من الرابطة الاولى الطبيعية للأسرة . وبدءا من الإصلاح استعمل البروتستانتيون إحدى الوصايا العشرة « احترام أبائك وأمك » من أجل تقديم التفسير والتبرير لطاعة الرؤساء بمن فيهم المعلمون والأساتذة والكهنة والقضاة . وقد دمج هذا المذهب ، دائما ، بالتعليم الديني وساعد على نشر صورة عالم كان ، فيه ، البيت والاقتصاد والسياسة في تناغم كلي . والاستعمال المنتشر انتشارا واسعا للتصور الاسري أو البطريركي لاصول المجتمع المدني يعارض نظرية الحالة الطبيعية ونظرية العقد الاجتماعي . وهو يدافع عن السلطة المطلقة للحق الإلهي في انكلترا في عصر أسرة ستيوارت ويطبع ، أيضا ، انبثاق المذهب البطريركي كنظرية اجمالية للالتزام السياسي . وهذه النظرية هي التي هزمت ، في نهاية المطاف ، من جانب هجمات لوك وآخرين ، على الرغم من أن المذهب الانتروبولوجي والبنية التقليدية للأسرة بقيت في معزل عن هذه الانتقادات .

بلان ، لويس

(١٨١١ - ١٨٨٢)

اشتراكي فرنسي . يعرف لويس بلان ، في « تنظيم العمل » الصادر عام ١٨٣٩ ، نموذج « الورشات القومية » التي تمويلها الدولة وتديرها روابط العمال (راجع الاشتراكية) .

بلانكي ، لويس - أوغست

(١٨٠٥ - ١٨٨١)

١. شيوعي وثوري فرنسي . كان لويس أوغست بلانكي ثوريا نشيطا كما كان منظرا للاستراتيجية الثورية . وقد كتب معظم مؤلفاته في

السجن حيث قضى أربعين سنة . ولكن هذه المؤلفات لم تنشر بصورة منهجية ، وضاع قسم منها .

انضج بلانكي نظرية للاستيلاء الثوري على السلطة ملحا على ضرورة انقلاب سريع منظم من جانب طليعة محدودة من المتأمرين المصممين الذين يجب عليهم ، بعد ذلك ، توطيد سلطتهم بتدابير ديكتاتورية . ويمكن ان تجري الاطاحة الثورية بالليبرالية البورجوازية منذ ان تتكون الطليعة . وكان بلانكي ينسب دورا واسعا داخل هذه النخبة للمحرضين الفرديين القادمين من البورجوازية . ولم تلق هذه الاستراتيجية نجاحا في حياة بلانكي لكنها استخدمت كصلة بين تقليد العمل المباشر اليقوي (الذي ظهر في عهد الثورة الفرنسية) والتقليد البولشفي الروسي الذي اوصى به لينين .

وغالبا ما بدت الرؤية البلانكية لمجتمع ما بعد الثورة طوباوية . لقد كان بلانكي يلح على أهمية القناعات والافكار في بناء التنظيم الاجتماعي ويرى ان التربية هي الوسيلة الرئيسية لتحويل المجتمع . وكان يرى ان سلطة الدول لن تضعف في عهد الشيوعية بل انها ستسهل خلق ترابط بين العمال الذين يعيشون ضمن حدود المساواة .

وقد لعبت البلانكية دورا ملحوظا في كومونة باريس ١٨٧١ ومارست تأثيرا في اليسار الفرنسي حتى بداية القرن العشرين .

بلوخ ، ارنست (١٨٨٥ - ١٩٧٧)

فيلسوف الماني ، ماركسي نقدي . كان بلوخ يركز على العنصر الطوباوي في فكر ماركس (راجع الطوباوية) . وكتابه المعنون « مبدأ الامل » الصادر بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٥٩ هو مؤلفه الرئيسي .

بنتام ، جيريمي (١٧٤٨ - ١٨٣٢)

فيلسوف تفصي ومشرع واصلاحي بريطاني . وقد كان لبنتام تأثير هام في الفكر السياسي الحديث . فكتاباته في الفلسفة والحكومة والحقوق والادارة الاجتماعية والاقتصاد اصبحت كلاسيكية . اما على الصعيد المنهجي ، فقد ادخل منظومة تطيل منطقي واخذاً في الحسابان للتفصيل الراديكالية الفلسفية التي اهتمت باصلاحات العصر الفيكتوري في انكلترا . لم يتصد له احد منذ ارسطو . ولم تقده روحه العملية الى تطبيق افكاره في مشروعات عديدة فقط ، بل قادته ، ايضا ، الى لعب دور هام بوصفه مدافعا عن الاصلاح الجذري . وقد شكلت افكاره اساس الراديكالية الفلسفية التي اهتمت باصلاحات العصر الفيكتوري في انكلترا

كرس بنتام قسما كبيرا من وقته لصياغة مشروعات اصلاحات عملية كاصلاحات السجون في مؤلفه « المشتل » . وكان يسمى الى تحويل الطريقة التي كان يجري ، بها ، تصور الافكار الفلسفية والتعبير عنها . وهناك فروق في المنهج والتصور بين مونتسكيو وهيوم ، من جهة ، وبنتام من جهة اخرى اكبر منها بين بنتام والمفكرين السياسيين للقرن العشرين . وقد درست افكار بنتام عامة ، على الرغم من اهميتها ، من خلال مؤلفين آخرين ، كتصوراته حول التشريع التي درست من خلال مؤلفات جون اوستن ونظرية الديمقراطية التي درست من خلال عمل جيمس ميل والفلسفة النفعية التي درست عن طريق جون ستيوارت ميل مثلا . (راجع النفعية) . ويفسر ذلك ، دون شك ، بصعوبة اسلوب بنتام الذي صد كثيرا من القراء ، لاسيما وانه نادرا ما اهتم بنشر مؤلفاته وان الطبعة الوحيدة لمؤلفاته التي انتشرت انتشارا واسعا كانت لزمان طويل ، طبعة « مؤلفات جيريمي بنتام » التي صدرت بين عامي ١٨٣٨ و ١٨٤٣ بصورة غير مناسبة وناقصة . وسوف تشتمل طبعه بريطانية جديدة بدا اصدارها عام ١٩٦٨ على ٦٥ مجلدا .

كان شباب بنتام صعبا . فسرعان ما تعرف أبوه على مواهبه العظيمة . وفي السابعة من عمره دخل مدرسة وستمنستر ، ودخل في عمر الثانية عشرة الى « كلية الملكة » في اوكسفورد . وكان مكروا للاشتغال بمهنة المحاماة ، لكنه رفض ممارسة هذه المهنة على الرغم من آمال أبيه .

وحوالي عام ١٧٧٥ ، انكب بنتام على مشروعات . فقد شرع في دراسة الحقوق الجزائية ، وبالاخص في تحليل للجنايات والعقوبات . ونشر أشهر مؤلفاته « المدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع » ، الذي طبع عام ١٧٨٠ ليظهر عام ١٧٨٩ والذي كان يدعي تقديم قانون عقوبات كامل . وكتب ، أيضا ، « حول القوانين عامة » (الذي نشر عام ١٩٤٥) وكتاب « التشريع غير المباشر » الذي نشره ، في البدء ، دومون في « مطولات التشريعين المدني والجزائي » ، وتؤلف هذه الكتب الثلاثة القسم الاعظم من مؤلفات شباب بنتام الحقوقية . ونشر ، أخيرا ، لدى دومون ، بقية مؤلفه ، « نظرية العقوبات والمكافآت » عام ١٨١١ .

وفضلا عن ذلك ، أجرى نقدا واسعا لمؤلف بلاكستون « تعليقات على قوانين انكلترا » مصدرا كتابه الرئيسي الاول ، « نبذة حول الحكومة » (١٧٧٦) ، مغفلا من اسم المؤلف . وتنتقد « النبذة » مقطعا قصيرا لبلاكستون يدرس الدستور الانكليزي من وجهة نظر لوك . وقد أعاد بنتام وضع مفاهيم لوك المسلم بها عامة ، في تلك الفترة ، موضع المسألة دون أن يقترح نظرية سياسية شخصية . واهتم ، أيضا ، بالمسائل الاقتصادية ، فأصدر عام ١٧٨٧ ، « دفاع عن الربا » ، وهو نقد لاطروحات آدم سميث حول الربا في « ثروة الامم » .

واكتسب بنتام شهرة ما عشية الثورة الفرنسية . فقد كانت له ، بفضل صداقته مع اللورد لانسداون ، اتصالات بالفلاسفة الفرنسيين وأصبح صديقا لامييل دومون ، وهو كاتب واصلاحي سويسري نشر الطبعات الفرنسية لمؤلفاته (لاسيما المطولات) . وسمحت له هذه الاخيرة بالحصول على شهرة دولية . وعلى الرغم من أن بنتام لم يكن

من انصار الحركة الاصلاحية في انكلترا ، فقد كتب عدة مخطوطات لدعم المؤسسات الديمقراطية في فرنسا . وفي عام ١٧٩٢ ، منحت له المواطنة الفرنسية اثر كتابه المكرس لاصلاح العدالة في فرنسا « مشروع اولي لتنظيم النظام القضائي الفرنسي » الصادر عام ١٧٩٠ . ومثل كثير من المعجبين الآخرين بالثورة الفرنسية سرعان ما ابتعد بنتام عنها بسبب تجاوزاتها . وعارض البلاغة الثورية الفرنسية ، لاسيما مفاهيم الاعلان عن حقوق الانسان والمواطن . وقد كتب يقول في « مغالطات فوضوية » ان « الحقوق الطبيعية مجرد ضروب من العبث » ، في حين ان « الحقوق الطبيعية وغير القابلة للتقادم » هي « ضروب من العبث مرفوعة على عكازات » . وكان بنتام يرى انه لا يمكن ضمان الحريات ما لم تستند الحقوق الى نظام قانوني . وسوف يرى ايضا ، عندما سيصبح من انصار الراديكالية ، ان الديمقراطية التمثيلية والحكومة المسؤولة ضروريتان لضمان هذه الحقوق .

و « اعتنق » بنتام الراديكالية حوالي فترة ١٨٠٩ - ١٨١٠ على الرغم من انه لم يصدر ، الا في عام ١٨١٧ ، كتابه « خطة اصلاح برلماني » لمصلحة الاقتراع العام والسري والتجديد السنوي لمجالس الممثلين . وقبل عام ١٨٠٩ بدا بنتام ، اذا استثنينا بحثه المكتوب في برهة الثورة الفرنسية ، غير مبال بالمسائل الدستورية والسياسية . ولكن عوامل عديدة ، كتأثير جيمس ميل وفشل « المشتعل » واقتناعه بأنه يجب القيام باصلاح ، ولاسيما في النظام القضائي واتصالاته مع بعض الاصلاحيين وقيام النظام الليبرالي في اسبانيا ، قادته الى تعديل اساسي في فكره السياسي . والصورة المشخصة لهذا التعديل هو « الحقوق الدستورية » ، وهو مؤلف عظيم بدأ كتابته عام ١٨٢٢ وبقي غير مكتمل . وقد دافع ، فيه ، عن طوباوية نظام ديمقراطي تمثيلي مع نقد حاد لانظمة عصره السياسية . وكتاباته خلال تلك الفترة تعالج عددا كبيرا جدا من الموضوعات كالتربية والدين واللغة والمنطق ومسائل حقوقية متنوعة .

ومنذ عام ١٨٢٠ ، توطدت شهرة بنتام في أوروبا كما في أمريكا اللاتينية وانكلترا . واشترك في مراسلات واسعة . وكان مد منتظم من السياسيين والمثقفين والمغامرين يأتي لزيارته في لندن .

وتأسست « مجلة وستمنستر » التي كان يمولها بنتام ويديرها جون باورينغ عام ١٨٢٤ . وكانت تقترح بديل الراديكالية الفلسفية في وجه مذاهب الهويغ (المحافظين) التي كانت تدافع عنها مجلة (ادنبرة) . وانخرط بنتام ، أيضا ، في حملة لمصلحة اصلاح قضائي وبرلماني في انكلترا . الا أنه انشغل ، بصورة أساسية ، بإنشاء بانوميون (مجموعة تشريعية كاملة) يشمل القانون المدني والجزائي والدستوري والاجراءات . وكرس مكانا واسعا لـ « القانون الدستوري » موسعا ، فيه ، نظريته السياسية لمرحلة النضج في حياته . وكان شكل المؤلف أقرب الى التشريع منه الى الفلسفة ، ولكن الدراسة الفلسفية لمسائل مثل الحرية والمساواة والحقوق والواجبات والسيادة موجودة في مؤلفات أخرى كتبها خلال تلك الفترة . ويعالج كتاب « الحقوق الدستورية » مسائل التنظيم والنية ويحتوي على تعليقات جديرة بالملاحظة حول موضوعات مثل الشروط اللازمة من أجل أن لا تهدد القوات المسلحة مؤسسات الديمقراطية التمثيلية وشروط اقلية حكومة مفتوحة ووسائل خفض فساد الموظفين دون حرمانهم من السلطات اللازمة لانجاز مهمتهم ووسائل السماح لكل شخص بالوصول ، بيسر ومجانا ، الى النظام القضائي .

وقد أعطى بنتام ثلاثة اسهامات هامة في نمو الليبرالية . فقد استخدم ، أولا ، الافكار الموروثة عن لوك وهيوم ومونتسكيو وهيفيسوس ليهاجم مذهب لوك المقبول بصورة شائعة . وقد قام التيار الاساسي للفكر الليبرالي ، بعد بنتام ، على اساس النفعية . واقترح أخيرا ، بدءا من عام ١٨٢٠ ، مقارنة جديدة للنظرية الدستورية مع حسابان حساب لانتقادات الفترة العظيمة للفكر الدستوري والممارسات الجديدة المولودة من تجربة الثورتين الامريكية والفرنسية . ولم يقتصر امره على انه أعطى أساسا جديدة للنظريات القائمة ، لكنه أبرز ، أيضا ،

اهمية التنظيم الاداري والقضائي ومسؤولية الحكومة . وقد تنبأ
بنتام بضرورات الدولة الديمقراطية واتجاهاتها بتأكيده ان التشريع
يجب أن ينزع الى ضمان الامن ووسائل العيش والوفرة والمساواة .
ويتصديه للبنى الضرورية لتحقيق هذه الاهداف . وكان جون ستيوارت
ميل تلميذه الرئيسي ، ولكن هذا الاخير برهن عن مقدار أدنى من
الحماسة للديمقراطية .

بوبر ، كارل ديموند (مولود عام ١٩٠٢)

فيلسوف مولود في فيينا عام ١٩٠٢ . غادر بوبر النمسا قبل
ضمها الى المانيا بقليل . وقد درس ، بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٤٥ ،
الفلسفة في زيلندا الجديدة ، وكان منذ عام ١٩٤٦ وحتى تقاعده ،
استاذاً للمنطق والمنهج العلمي في « مدرسة لندن للاقتصاد » . وبوبر
الاكثر شهرة كفيلسوف علمي (راجع ، مثلاً ، « منطق الاكتشاف
العلمي » المنشور عام ١٩٣٤) مدافع متحمس عن القيم الليبرالية التي
تجسد ، بالنسبة اليه ، في احسن عمل علمي .

وقد تأثر بوبر ، في شبابه ، بالماركسية والتحليل النفسي ، ولكنه
تخلى عنهما بوصفهما علمين زائفين . وكلفت الحاجة الى شرح عيوبهما
أحد محركات عمله في الفلسفة العلمية . لكن بوبر أسهم ، بصورة اكثر
مباشرة ، في النظرية السياسية من خلال « المجتمع المفتوح واعدائه »
(١٩٤٥) و « فقر النزعة التاريخية » (١٩٥٧) . والكتاب الاول يقع
في مجلدين ، يهاجم الاول منهما أفلاطون ، والثاني هيجل وماركس .
وينتقد « فقر النزعة التاريخية » الفكرة التي تقول ان هناك « قوانين
تاريخية » مهمة العلم الاجتماعي ان يكتشفها - ويجب عليها ان تملئ
سياستها . والكتاب مهدي الى ضحايا العقيدة الفاشية والشيوعية التي
لا تحصى ضمن مصير تاريخي .

و « المجتمع المفتوح واعدائه » لا يخون عنوانه بدفاعه عن الفكرة القائلة ان العلم والحرية يزدهران ، معا ، في مجتمع مستعد لقبول افكار جديدة : ان فلسفة أفلاطون سلطوية وشمولية ، وقاعدة « الحراس » مدعومة بأساطير بالكفاءة الثقافية . وأفلاطون منظر المجتمع المطلق ، رجعي يحاول أن يعترض التغيير الاجتماعي باعطائه السلطة المطلقة للنخبة الفلسفية . ولكن أكثر اعتراضات بوبر تدميرا هو أن التساؤل : « كيف يمكن أن نكون على ثقة ؟ » و « كيف نستطيع أن نثق بأن لنا قادة كاملين ؟ » خطأ فادح في السياسة كما في العلم . والسؤال الصحيح هو : « كيف نستطيع اكتشاف أخطائنا وتصحيحها بأسرع ما يمكن ؟ » و « كيف نستطيع التقليل من الأضرار التي يسببها قادة سيئون ؟ »

وفي هذا الضوء يدان هيجل وماركس في « المجتمع المفتوح واعدائه» : ان هيجل لا يستحق الا الازدراء ، فهو يتكلم من أجل أن لا يقول شيئا ، مدعيا المعرفة المطلقة . الا أن ماركس منظر اجتماعي جدي . وبوبر معجب به من أجل الطريقة التي يميز ، بها ، بين تحريض الفاعلين في وضع اجتماعي معطى و « الطبيعة البشرية » التي لا نعرف عنها شيئا والتي لا تفسر سلوك الأفراد في أوضاع يوجدون فيها . ولكن ماركس كان من الذين يقولون بالتعقيد المتزايد للبنى . كان حتميا ويخضع التفسير للنسبة - الإعلان عن السقوط المحتوم للرأسمالية مع توجهه الى كل من يريدون أن يتبعوه ، وهنا المفارقة ، من أجل أن يحدث المحتوم عن طريق ثورتهم .

ويظهر شرح الأخطاء التي اقترفها ماركس (وآخرون كثيرون) في « فقر النزعة التاريخية » أن بوبر يميز بين القوانين الحقيقية والاتجاهات التاريخية . فلا يمكن أن يكون هناك أي قانون لـ « السيورة التاريخية » علما ، على اعتبار أن هذه الأخيرة حدث فريد . وأن قوانين مزعومة مثل « قانون التركيز المتزايد لرأس المال » ليست قوانين ولكنها في أحسن الأحوال ، صياغة لاتجاه . ونحن نعلم أن التعميم انطلاقا من

اتجاه هو اضعف صور التنبؤ . وهكذا تتناقض ثقة أصحاب النزعة التاريخية مع فقر نتائجهم (راجع ، أيضا ، النزعة التاريخية) .

ان ولاءات بوبر الايجابية غامضة نوعا ما . فهو يقول عن نفسه انه ملتزم ، كليا ، لمصلحة الطابع المقدس للفرد والمساواة امام القانون . وهو يعترف بالفكرة القائلة ان على الحكومات ان تجهد لتخفيف اليأس اكثر منها لمحاولة صنع اكثر ما يمكن من الخير . وهذه الفكرة تمضي الى ما وراء الليبرالية التي تقصر الدولة على قمع استعمال القوة والتحايل على القانون . ولكنه لا يمضي الى حد الايحاء بأن على الحكومات ان تلتزم ، من أجل هذا الهدف بسلوك سبيل التخطيط الاقتصادي المنضج والواسع لتحقيق هذا الغرض . والالاحاح على أهمية كوننا لا نستطيع التنبؤ بما هو بشري بلقي الشكوك ، في كل الاحوال ، حول امكانيات نجاح التخطيط . ونيبراليتة تشبه كثيرا ليبرالية كانت نتيجة للاهمية التي يوليها لسلطة القانون والامن الفردي ، كما يوليها للنتائج المفيدة لسياسات الحكومات اذا اقتصرت على اعاقا الاعاقات التي تعترض حياة « جيدة » .

بودان، جان

(١٥٢٩ / ١٥٣٠ - ١٥٩٦)

فيلسوف ومؤلف سياسي فرنسي ولد في انجييه . درس بودان ، أولا ، في مدينته ثم في جامعة تولوز حيث تلقن التاريخ والبتافيزيك والرياضيات والفلك ، وكذلك عدة لغات . وقد تخطى عن حياة مهنية في سلك العدالة ليكرس نفسه للسياسة . وقد انخرط ، اذ دخل البلاط ، في خدمة الدوق دالانسون الاخ الاصغر لهنري الثالث المقبل . وفقد بودان حظوته لدى الملك عام ١٥٧٧ بسبب معارضته التصرف بالاملاك الملكية ومتابعة الحرب ضد الهوغنوت ، فانسحب الى لاون حيث حصل ، بفضل زواجه من فرانسواز ترويار ، على منصب مدعي عام ،

الملك . وايد ، فيما بعد ، قضية الجامعة الكاثوليكية ، وهو قرار غريب بالنسبة لموقفه السابق . فقد كان بودان يخشى ، دون شك ، أن يخسر منصبه ، وهو أمر يعد مثالا على كون كل حياته الراشدة قد جرت فوق خلفية من الممارك السياسية والدينية .

فليس مدهشا ، إذن ، أن تعكس كتاباته ، في الوقت نفسه ، انشغالا باستعادة اكتمال الكيان السياسي والسمي وراء طمأنينة شخصية من خلال الدين . وهي تكشف ، من جهة أولى ، انسانية مثقفة تستخلص الهاما من المنابع الكلاسيكية ، التاريخية والحقوقية ، وانشغالا عميقا ، صوفيا أحيانا ، بموضوع كون خيالي يستند الى انصهار المفاهيم التومائية والافلاطونية الجديدة ، من جهة أخرى . ان مؤلفه الاول هو تحليل مبكر لاسباب التضخم المثير للاسعار في القرن السادس عشر ، ولكن كتابه الاخير المكرس للسحر يثبت الى أي حد كان يؤمن بالتصور الشائع عن عالم تسكنه ارواح طيبة وارواح شريرة . وتحليل الدولة والمجتمع المدني المحتوى في كتب « الجمهورية » الستة الصادرة عام ١٥٧٦ لا يمكن أن يفهم ما لم نعد وضعه في الكون الميتافيزيكي الذي هو جزء منه .

وهذا المؤلف شهر بتعريفه للسيادة التي تمتد سلطة غير قابلة للتجزئة ومطلقة لصنع قوانين عامة . ولا وجود لدولة حقيقية دون هذه السلطة . ومركز هذه السلط التشريعية العليا هو الذي يحدد ما اذا كان للدولة طابع ملكي أو أرستقراطي أو ديمقراطي والتعريف يستبعد الدول المختلطة من النموذج الأرستقراطي . وهو يعتمد ، أيضا ، عن الفكرة التقليدية عن الملك المعتبر قاضيا والذي يكون مبرر وجوده هو ادارة العدالة . فالسيادة لا تتوقف ، في نظر بودان ، على كون القوانين يجب أن تكون عادة أو غير عادلة ، بل على سلطة صنعها . فضلا عن ذلك ، يرى بودان انه ليس من حق الرعايا أن يقبلوا قوانين السلطة المطلقة أو يرفضوها . فهو قدم ، إذن ، القاعدة الايدولوجية الاساسية

للملكية المطلقة التي بلغت الذروة في عهد لويس الرابع عشر . وأسهم في تأكيد المبدأ الزمني والنفعي للسلطة المألوف في أيامنا .

وحتى لو كانت افكاره حول السيادة هي التي بدت الأكثر اقناعا وديمومة ، فيجب أن لا ننسى أن الكتب الستة تؤلف وصفا للجمهورية ودفاعا عنها لا مطولا في السيادة . أن بودان يعرف الجمهورية بأنها « الحكومة الشرعية لعدة أسر وللذين ينتمون إليها » . ولا يمكن للتركيز على « الحكومة الشرعية » أن يعد مجرد وجه من وجوه المناقشة حول السيادة . وبالمقابل ، فإن التمييز بين شكل الدولة المحدد من جانب مركز السيادة وشكل الحكومة هو تمييز مركزي في تحليل بودان: فيمكن لدولة ملكية أن تتخذ شكلا استبداديا أو اقطاعيا أو عادلا . ويمكن لدولة أرستقراطية أن تدار بالاستناد إلى الشعب ، في حين أن دولة ديمقراطية يمكن أن تستعمل طرائق أرستقراطية .

ويرى بودان أن أفضل نمط للحكومة هو ذاك الذي تمثله الحكومة الفرنسية التي يعرفها بوصفها « ملكية عادلة » لأن السلطة المطلقة للملك معدلة ، فيها ، بضرورة الاعتراف بالقانون الطبيعي والالهي . وكما أن الله هو السيد الكلي القدرة الذي يدير الكون ، كذلك فإن للملك كل السلطة في دائرته . ولكنه ملزم بتلطيف حكمه بالعدالة . وعلى الرغم من أن للملك الحق في صنع القوانين دون موافقة أحد ، وفي أن لا يأخذ في حسابه العرف وفي أن يجهل القوانين الموجودة ، فإنه يجب عليه ، في تقدير بودان ، أن لا يستعمل هذه الحقوق دون الاهتمام برخاء رعاياه . فيجب ، إذن ، الاعتراف بدور الشعب والمؤسسات التي تشارك في سيادة الحكومة . ويرى بودان أن على الملك استشارة مستشاريه حتى حول قضايا صغيرة ، ولكنه يلح على الفكرة القائلة أن « جمهورية ما لا تستطيع أن تبقى دون مجلس شيوخ أكثر مما يمكن لجسم أن يبقى دون روح ولاإنسان أن يبقى دون عقل . . » . ولا يقدر بودان أن الشعب قادر على حكم ذاته ، ولكنه يرى ، أيضا ، أن انطفاء يوقعون الاضطراب في النظام الطبيعي بتوليدهم الخوف والكرهية

والانشقاق . وبالمقابل فان « الغاية الحقيقية لكل جمهورية هي ان تزدهر
بالتقوى والعدالة والشرف والفضيلة » .

ويمكن للجمهورية ان تصل الى هدفها الاسمى الذي يقوم على
قيادة البشر الى « التأمل الالهي لأجمل وأفخم شيء يمكن تخيله » .
ان جمهورية بودان هي ، في الواقع ، جزء لا يتجزأ من لاهوت تقليدي
وديني الى درجة عالية . فيجب ان تسمح للبشر بأن يعيشوا متناعمين
مع قوانين الطبيعة وبأن يفهموا السببية الالهية الكامنة وراء مجموع
الاكوان . وبالمقابل ، فان فهم هذه الالهية يسمح للناس بتنظيم
الجمهورية على أساس سيكون قابلاً للديمومة لأنه يعكس التناغم
العمومي ويسهم فيه . ويستعمل بودان ، لدعم وجهة نظره ، تسلسلا
اصطلاحيا . فلإنسان ، وهو ماث وخالد في الوقت نفسه ، يجده مكانه
الطبيعي بين الحيوانات والملائكة . والمجتمع المدني مؤلف من ثلاث
طبقات تقليدية ، الكتبة والمجاريون والشعب ، لكل منها وظائفه وصفاته .
ويمكن أن نرى في هذه الجمهورية الجيدة الترتيب انعكاس الطبيعة
البشرية . وتتم المحافظة على النظام بتوازن بين القوى المتعاكسة التي
ترتبط ، فيها ، اطراف كل عنصر من التسلسل العمومي ببعضها بعضا
بواسطة الدرجات المتوسطة . وكذلك ، فان أفضل شكل للعدالة هو
ذاك الذي يركب بين الاعتراف بعدم المساواة الطبيعي بين الناس
ومدلولات الانصاف بتوحيده المبادئ المتعارضة وخلق التناغم ، كما
تعمل الموسيقى ، انطلاقا ، من تناغم مكاني .

بوخارين ، نيكولاي ايفانوفتش

(١٨٨٦ - ١٩٣٨)

ماركسي وعالم اقتصاد روسي أسهم في نظرية الامبريالية . دعم ،
بعد الثورة ، نظرية « الاشتراكية في بلد واحد » قبل ان يفقد حظوته
لدى ستالين (راجع الشيوعية السوفياتية) .

البورجوازية

مصطلح يدل ، بالنسبة للماركسيين ، على طبقة الرأسماليين التي غالبا ما تدخل ، فيها ، المجموعات المهنية القائمة المرتبطة بمصلحة اقتصادية مباشرة أو بعلاقات اجتماعية بالذين يملكون رأس المال . (راجع الطبقة الماركسية) .

بورك ، ادموند

(١٧٢٩ - ١٧٩٧)

رجل دولة بريطاني . ومنظر سياسي للاتجاه المحافظ . ولد بورك في دبلن ودرس في « كلية الثالوث الاقدس » في دبلن (١٧٤٣ - ١٨٩٨) . وذهب الى لندن ليبدأ دراسة الحقوق التي سرعان ما هجرها مفضلا الاتجاه نحو الادب . وارتاد الدوائر الفنية حول جونسون ورينولدز مثلا . ونشر ، عام ١٧٥٦ ، كتابه « دفاع عن مجتمع جديد » وهو مؤلف هجائي ، ونشر عام ١٧٥٧ ، كتاب « البحث الفلسفي عن اصول فكرتنا عن السلمي والجميل » .

وسرعان ما انطلق بورك في السياسة ، وعمل مع اللورد هاليفاكس من ١٧٦١ حتى ١٧٦٤ . وفي عام ١٧٦٥ ، طلب اليه اللورد روكنفهام أن يتولى سكرتاريته الخاصة . وسرعان ما فرض بورك نفسه بوصفه الناطق الرسمي وكاتب الكراسات لدى جماعة الهويغ التابعة لروكنفهام التي أوصت لديه بعدد من كتاباته . وكراساته الرئيسيتان في تلك الفترة هما « ملاحظات حول نشرة حديثة » بعنوان « الحالة الحاضرة للامة » (١٧٦٩) و « افكار حول أسباب ضروب الاستياء الحالية » في العام التالي . وهذه الكتابات تشكل ، بصورة خاصة ، تبريرا لحزب سياسي - وهو مدلول كان يعد ، دائما معاديا للوطنية في القرن الثامن عشر .

رُكان بورك ، منذ عام ١٧٧٠ وحتى قيام الثورة الامريكية ، ممثلاً لمستعمرة نيويورك في البرلمان . وحاول ، في سلسلة رسائل وخطب ، اقناع البرلمان بالاعتدال في طلباته حيال المعمرين على أمل انقضاء العلاقات بين المتروبول والمستعمرات الامريكية . وفي عام ١٧٧٤ ، انتخب بورك في دائرة بريستول وكان قد اكد في أحد خطابه الانتخابية ان العلاقات الصحيحة بين عضو البرلمان وناخبيه يجب أن تقوم على التمثيل لا على التفويض . ولم ينتخبه شعب بريستول في الانتخابات التالية - وذلك ، دون شك ، لأنه بالغ في اتباع رأيه هو بالذات . . وأصبح بين عامي ١٧٨٠ و ١٧٩٤ (تاريخ تقاعده) نائبا عن مالتون ، وهي بلدة كانت تابعة لروكنغهام .

وقد شغل بورك ، بين عامي ١٧٨٢ و ١٧٨٣ منصب أمين الصندوق - أمر الدفع العام في وزارة روكنغهام ، وداخل تكتل فوكس - نورث . وكرس نفسه ، أيضا ، لاصلاح المالية الملكية ولتنظيم الادارة البريطانية في الهند التي كانت ، آنذاك ، في أيدي الشركة الانكليزية للهند الشرقية . وقاتل تسع سنوات للحصول على الادانة السياسية لوارن هاستنغز ، حاكم البنغال السابق ، ولكن دون جدوى ، وهو ما دمج نهاية حياته السياسية . ولكن بورك شمر شهرة خاصة بنقده المحافظ للثورة الفرنسية وتحليله للدستور البريطاني . وقد صدم كتابه « تأملات في الثورة في فرنسا » (١٧٩٠) كثيرا من زملائه الاحرار الذين دهشوا ، اذ لم يعرفوا ما يجب أن يروه في الثورة الفرنسية ، من رؤية بورك يتخلى عن أفكار الاصلاح التي دعمها بشكل ظاهر طيلة حياته . وقد دافع عن مواقفه في كتاب « نداء من الحر الجديد الى الاحرار القدامى » (١٧٩١) وتابع نقده للثورة الفرنسية في كتابه « أفكار حول الثورة الفرنسية » (١٧٩١) وفي « الرسائل الاربع حول سلم قاتل للملوك » (١٧٩٦ - ١٧٩٧) .

ويسيطر على رؤية بورك السياسية منظور تاريخي . فالدولة ، في رأيه ، هي نتيجة تطور تاريخي غالبا ما يشبهه بالتطور الذي ، تعانیه

العضويات الحية . وبما ان الدولة غير قادرة ، كهذه الاخيرة ، على ان تعيش بعد التقطيع ، فإنها تصبح أكبر وأعقد من كل من الأجزاء التي خلقتها . وجملة العلاقات التي تؤلف المجتمع ، تتوقف ، في نهاية المطاف ، على الردود الاعتيادية للأفراد الذين يؤلفونه . وهذه الردود هي الطرق والأعراف والقواعد المعبر ، أو غير المعبر عنها ، التي تصاغ بواسطتها ، اجتماعيا ، والتي يدافع بورك عنها ، بثبات ، بوصفها « مستبقات » يحسن من تأسيسها كونها ناجمة عن العادة وليس عن قواعد مقبولة بكامل الوعي . وهو يكتب « المستبق يجعل من فضيلة الإنسان عاداته » . وتناغم هذه الجملة هو نتيجة تعدد من التسويات التي حققتها الأجيال السابقة والتي تراكبت تدريجيا . وعلى الرغم من أن بورك يرى أن هذه الأفكار تنطبق على كل مجتمع بقدر ما تسعى إلى الخلود في الزمن ، فإنه يرى أنها تتحقق ، بصورة خاصة ، في الدستور الانكليزي حيث يسود مدلول السابق في القانون العرفي . ويرى بورك ، بالتباين مع الأحرار القدامى الأكثر سفاجة الذين يؤيدون أسطورة الدستور القديم الراسخ ، أن الدستور هو نتيجة نمو تدريجي ولا إرادي في الزمن . وبالتالي ، فإن المجتمع لا يخضع للتحليل العقلاني لأن التماسك بين المؤسسات والأعراف والممارسات لا يتطابق مع أية قاعدة عامة معروفة أو يجب اكتشافها .

وهذه الفكرة ، فكرة قدرة بشرية محدودة على تحليل المجتمع ، تقدم مثالا على واحد من أهداف بورك المفضلة : التجريد أو العقلانية في الفكر السياسي . فهو يدحض ، بصور خاصة ، التطبيق المباشر لانتقادات مستخلصة من نظريات الحق الطبيعي والحالة الطبيعية على المجتمع المدني كما يفعل أنصار عديدون لنظرية العقد الاجتماعي .

أن « العقد الاجتماعي » ، إذا وجد ، يعلن ، دون شك ، نهاية الحقوق الطبيعية . ولكن بورك لا يهاجم المدلول كما فعل هيوم ، بل يحوله بشكل مميز إلى صورة محافظة قوية : « أن المجتمع عقد حقا .. ولكنه ليس شراكة بصدد الخيرات .. ذات طبيعة مؤقتة وقابلة للهلاك .

انه شراكة في العلوم وفي الفنون ، شراكة في كل الفضائل ، في كل ضروب الكمال .. وبما ان الغاية الاسمى لمثل هذه الشراكة لا يمكن ان تبلغ حتى في عدة اجيال ، فانها تصبح شراكة بين .. اولئك الذين هم احياء والذين هم اموات والذين لم يولدوا بعد . » .

ويسخر بورك من الفكرة الرائجة في عصره والتي تقوم على جعل « الطبيعة » البدائية ، المرفوعة الى مصاف المثل الاعلى ، معيار الامتياز السياسي او الاخلاقي . وهو يقول ان الفن هو طبيعة الانسان ، والطبيعة يجب ان تعين مع الفوضى التي خلقت الحضارة فوقها ظاهرا لائقا ان لم يكن هزيلا . ويرى بورك ان الحضارة قابلة للعطب . والظروف هي التي تعطي القواعد والمبادئ صفاتها . فلا يمكن ، اذن ، ان يقال ما اذا كانت جيدة او سيئة في المجرى ، بل بموجب المجتمعات التي تكون سارية ، فيها ، حصرا . وفي حين ان الدساتير العاملة هي نتاج اذهان متعددة خلال الزمن ، فان نظريات الحكومة ، حتى تلك التي تكتفي بوصف الدساتير ، هي نتاج ذكاء واحد ، قاصر . ويقول بورك : « الفرد مجنون ولكن النوع عاقل » . وهذا التشاؤم حيال قدرتنا على فهم عمل مجتمع ما عقلانيا يقود الى تفضيل الوضع القائم ورفض المخططات التأملية والمنهجية للاصلاح .

ان نزعة بورك المحافظة تستند ، اذن ، الى ريبية فلسفية تتصل بإمكانيات اكتشاف السيرورات التاريخية التي تنمو المجتمعات بموجبها . وهو لا يسعى ، على تقييد صور اخرى للنزعة المحافظة ، الى تعيين هوية مثل اعلى في الماضي او الحاضر يجب العودة اليه باستمرار . وقد كانت له ، فعلا ، في عصره ، سمعة نصير للاصلاحات . وهو يقول : « يجب ان نصلح لنصون » .. و « المجتمع الذي لا يملك وسائل اصلاح ذاته لا يملك وسائل صيانة نفسه » . الا ان اصلاح يجب ان يقتصر ، في نظر بورك ، على استبعاد شر مباشر وجلي . ويجب ان لا يستخدم لتحويل عقلاني للمجتمع . وقد طبق بورك هذه الافكار في نقده للثورة الفرنسية ، وهي حدث كان يعده بوصفه موحى به ،

نموذجيا ، من جانب هذا النوع من النظريات المجردة التي كان يكرهها .
وعلى العكس من الانكليز الذين غيروا ، عام ١٦٨٨ ، جهازهم السياسي
ولكنهم احتفظوا بمؤسساتهم ، فان الفرنسيين احتفظوا بملكهم (في
البرهة التي كتب فيها على الأقل) مع تهديمهم المؤسسات التي كانت
تقوم عليها سلطته .

ان حساسية بورك للترابط الوثيق بين الثقافة والمؤسسات قادته ،
على الرغم من ربييته الاساسية ، الى الدفاع عن المؤسسات المكرسة
لدعم معتقدات مجتمع محافظ وممارساته . وبصورة خاصة . وقف
بشبات الى جانب كنيسة رسمية على الرغم من أنه بشر بالتسامح الديني ،
وعلى الرغم من كونه من عامة الشعب ، فانه لم يكن يتصور مجتمعا دون
ارستقراطية عقارية . فالثروة البالغة قدرا من الاهمية يكفي للسماح
بالهوايات هي ، وحدها ، التي تستطيع توفير الاستمرار الثقافي الذي
يتوقف عليه المجتمع ، والملكية العقارية القابلة للانتقال بالتوريث هي ،
وحدها ، التي تستطيع ان تضمن للأفراد المعنيين تخليد ملكيتهم .

ويدافع بورك ، ايضا ، عن استقلال البرلمان . وهو واحد من الأبعاد
الهامة لمداول الاحرار عن « حكومة تحت المراقبة » : ان الذين ولدوا
أو اختيروا (في حالات أندر) لممارسة وظيفة عهد بها المجتمع اليهم
مسؤولون . وبين الحجج العديدة لمصلحة البرلمان ، يدافع بورك عن
وجود الاحزاب السياسية القائمة على أفكار سياسة منتشرة انتشارا
واسعا ويرفض فكرة تفويض السلطة للنواب . وهو يريد ، على هذا
النحو ، صيانة استقلال البرلمانين عن وصاية الحكومة (الرعاية) وعن
المراقبة المباشرة من جانب الناخبين . وفي ذلك مشغلان نموذجيان من
مشاغل القرن الثامن عشر .

ان بورك قد فقد ، بتحالفه مع روكنفهام ، قسما من مصداقيته
فيما يتعلق بأفكاره حول الاحزاب السياسية . ويبدو من غير المحتمل
أن يكون بورك قد فكر في نظام حزبيين أو ثلاثة أحزاب مع تبادل منتظم
للحكم . لقد كان يرى ، دون شك ، أن الاحزاب ملجأ يستخدم في حالة

تهديد يتعرض له الدستور لأن « الجيدين يجب أن يترابطوا عندما يتجمع السيئون » .

وقد يبدو مدهشا أن يدافع بورك عن الثورة الأمريكية بالنظر لمواقفه اللاحقة من الثورة الفرنسية . ولكنه كان يرى أن الأمريكيين أقاموا مطالباتهم على الحق التقليدي والوضعي للانكلز الذي يكون المرء ، بموجبه ، على حق في رفضه لأن تفرض عليه ضرائب إذا لم يكن ممثلا سياسيا . أن هذه المقاربة لن تكون مقاربة الفرنسيين الذين سيستندون الى المبررات مثل « الحقوق الطبيعية للبشر » . وعندما لاحظ أن الأمريكيين لجؤوا ، أيضا ، الى محاكمة سياسية تأملية ، سرعان ما رأى أنهم يسلكون الطريق الخاطئة . وقد بلغت شهرة بورك ذروتها في القرن التاسع عشر ، ولكنه استمر في الهام التيار المحافظ للنصف الثاني من القرن العشرين . وهو يفسر بصورة متنوعة . فهو يؤخذ على أنه محافظ أو نفعي وحديسي أو قبل رومنتيقي أو مفكر من دعاة الشرعية . والتفسير الشرعي يسيطر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . إلا أن بعض المؤرخين يشابرون على أن يسروا في بورك منظرا « براغماتيا » محترما . أن بورك يستخدم المصطلحات الحقوقية بغزارة ولكننا لا نعرف ، حقا ، ما إذا كان يجب ربطها بتقليد الحق العربي أم بتقليد الحق الطبيعي بسبب التشويهاات التي يلحقها بهذين النمطين من التفكير .

ولا شك في أن الأعمال المقبلة حول بورك يجب ، دون شك ، أن تقيم اعتبارا أفضل لصلاته بفلسفة الانوار الاسكتلندية ، ولا سيما بسميث وهيوم الذين حققت حولهما أبحاث عديدة مؤخرا . والدراستات ذات الطابع الأدبي حول عمله ركزت على أسلوب محاكمته أكثر منها على محتواها . ويمكن اقتراح تركيب مرض إذا قلنا أن بورك كان ، قبل كل شيء ، منشئا يعرف كيف يحرك ، بصورة اصطفاائية جدا ، مجموعة واسعة من الحجج متكيفة مع جمهوره .

البولشفية

مشتقة من الماركسية مرتبطة بالحزب البولشفي الذي تأسس عام ١٩٠٣ بعد قطيعة داخل الحزب الاشتراكي الديمقراطي للعمل الذي انطبع بشخصية لينين . ولقد ألحقت العقيدة البولشفية على أهمية حزب طليعي موحد ومصمم يقوم بدوره على نضج الوعي الثوري في البروليتاريا (راجع الشيوعية السوفياتية) .

بوليب

(٢٠٠ - ١١٨ ق م)

مؤرخ أغريقي روماني . كان بوليب في البدء ، جنديا وموظفا في اليونان ، داخل الجامعة الآشية . وهذه الأخيرة التي أسست في القرن الثالث ق.م كانت تغطي القسم الأعظم من جنوب اليونان . وعندما هاجم الرومان مملكة مقدونيا ، قررت الجامعة الآشية الانضمام اليهم . وبعد ثلاثين سنة ، عندما حلوت مقدونيا ، للمرة الأخيرة ، استرجاع استقلالها حلوت الجامعة الآشية التحرر من الامبرطورية الرومانية . ولذلك سجن عدد من اعضائها ، ومنهم بوليب ، في ايطاليا بعد هزيمة مقدونيا . وعومل بوليب بصورة أفضل من الآخرين وقبلته النخبة الرومانية كصديق . ونجم ذلك ، دون شك ، عن قدراته الثقافية وعن ان الرومان كانوا متعاطشين الى الثقافة الاغريقية .

وقد قام بوليب بكتابة تاريخ الغزو الروماني ، وكان يجب ان يمضي مشروعه الأولي من عام ٢٦٤ (الاستيلاء على صقلية) الى الهزيمة المقدونية (١٦٧) ولكنه قرر توسيع مشروعه حتى تدمير قرطاجة عام ١٤٦ . وكان هدفه تشكيل اساس ملاي يستطيع الاستناد اليه للحكم على نوعية النظام الروماني .

ويصف بوليب ، في الكتاب السادس من « التواريخ » النظام الروماني في أوجه . والطريف في وصفه لروما أنه يعطي تقريرا عن النظام

السياسي والنظام العسكري معا . ولكن بوليب الذي يكتب من اجل الاغريق يحاول ، ايضا ، تعيين موقع روما في المقاربة العامة للمؤلفين الاغريق وتحليل روما في حدود النظرية الاغريقية لنمو الدولة . ويدعي بوليب ، متأثرا على وجه الاحتمال باصدقائه الرومان ، أن النظام السياسي الروماني ناجم عن جهد جماعي للجماعة خلال فترة طويلة . وهو يريد ، ايضا ، تفسير النظام السياسي الروماني بمقاربتين نظريتين من اصل اغريقي . الاولى تدعي أن الحياة السياسية تتبع سيرورة دائرية : فالملكية تنحط الى طغيان ثم تستبدل بها الارستقراطية التي تنحط ، بدورها ، الى اوليفارشية تستبدل بها ، اذ ذلك ، الديمقراطية . وهذه تنحل الى فترة فوضى مطبوعة بسلطة الشارع يليها انشقاق جديد للملكية البدائية . ولكن بوليب يستوحي ، ايضا ، مخططا نموذجة هو نموذج انعام الحي الذي يفترض الولادة والنمو والذروة ثم الانحلال والموت . وهو يبرهن ، اخيرا ، على أن الدولة الرومانية نجحت في تحطيم الإدارة السياسية التقليدية . فروما مزيج كامل من الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ومن المهم أن نلاحظ أن بوليب لا يقترح نظاما للتوازن بين السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية ، بل يقترح نظاما يكون ، فيه ، كل ميدان من هذه الميادين منفصلا عن الآخرين وحيث يكون لكل منها دائرة عمله ، الا أنه يمكن التعلون بين مختلف العناصر أن يكون ضروريا في عدد معين من الحالات .

البيروقراطية

لهذا المصطلح معان متعددة . فهو يمكن أن يدل على أية منظومة ادارية منظمة على اساس دائم بموجب قواعد انضجها حرفيون مختصون . ولكنه يمكن ، ايضا ، أن يدل على نظام حكومي يشغل وظائف القرار ، فيه ، اداريون محترفون بدلا من أن يتولاها ممثلون منتخبون . ويمكن أن يعرف هيئة الاداريين المحترفين بوصفهم رهطا اجتماعيا متميزا او يمكن استعماله بصورة هجائية للإشارة الى عيوب تميز الإدارة : الامسؤولية ، البطء ، تذوق الورقيات ، روح التدقيق ...

وقد استعمل الكتاب ، في القرار التاسع عشر ، هذا المصطلح ، تكرارا ، بمعناه الثاني وقبلوا بين البيروقراطية (الحكم عن طريق المكاتب) وانظمة الحكومات التمثيلية . وماكس فيبر هو الذي يدين له القرن العشرون بتسمية المعنى الاول في العلوم الاجتماعية . فقد لاحظ أن الإدارة بواسطة خبراء محترفين كانت تسود ، شيئا فشيئا ، في كل الانظمة السياسية ، مهما كانت ، وفي كل المنظمات التي كانت المهمات الادارية . فيها ، واسعة ، ومعقدة : المؤسسات ، النقابات ، الأحزاب السياسية الخ . . فعرف البيروقراطية ، إذن ، على أنها نظام إدارة يتمتع ببعض الخصائص : (لكل موظف اختصاص محدد بوضوح ، وهو مسؤول امام أمام رئيس) ، الاشخصانية (العمل ينجز بموجب قواعد موضوعة دون تعسف ولا محاباة ، ويحتفظ بتقرير مكتوب عن كل معاملة) ، الاستمرار (المنصب يؤلف عملا مأجورا بوقت كامل ، مع أمن العمل ومنظور تقدم منظم) ، الكفاءة (يجري اختيار الموظفين بموجب مزاياهم ، وهم يفيدون من تأهيل ويراقبون الاطلاع على المعلومات المحتواة في الملفات) . ويرى فيبر أن هذه الصفات ترفع كفاية الإدارة الى الحد الأعلى وتجعل البيروقراطية محتومة في مجتمعات صناعية معقدة .

وعلى الرغم من أنه يمكن عدم الموافقة على النتيجة التي وصل اليها فيبر ، فإن لتعريفه للبيروقراطية مزية الوضوح ، ومعظم المؤلفين الذين تلوه اتخذوا من تحليله نقطة انطلاق لسبر مسائل صعود البيروقراطية . ويمكن أن نميز مسائل متنوعة حسب الميادين . فيمكن ، في ميدان النظرية الادارية ونظرية المنظمات ، أن نتساءل عما إذا كانت الخصائص التي يراها فيبر ملازمة للبيروقراطية ترفع كفايتها الى الحد الأعلى . فربما حد تسلسل صارم من تدفق الافكار والمعلومات نحو الأعلى . ويمكن لالتزام قواعد أن يؤدي الى جمود أكبر مما ينبغي . وتهدد مواقع امتيازات بترجيح النزعة المحافظة . فضلا عن ذلك ، فإن الدراسات حول الانظمة الادارية تبين أنها تعمل معاكسة للعلاقات بين الاشخاص وأن هذه الأخيرة تسهل سيرها بدلا من أن تعيقه . ويمكن ، أيضا ، أن

نتساءل ، بصورة أعم ، عما إذا كان نمط اداري واحد ينطبق على كل المنظمات ، حكومية كانت ام خاضعة لتغيرات سريعة ، او ، ايضا ، ما اذا كان مفهوم الكفاية مناسباً أمام تنوع أهداف المنظمات الحديثة . وهكذا يمكن ان يتبين ان وجود حرية عمل كبيرة ضروري في مشروع صناعي يقوم مبدؤه على السعي وراء الربح . وعلى العكس من ذلك تحتاج مصلحة اجتماعية في الإدارة الى العمل بموجب قواعد عمل مضبوطة من أجل ضمان تساوي كل المواطنين في المعاملة .

وقد اهتم علم الاجتماع بالبيروقراطية من حيث هي فئة اجتماعية ممثلة للطبقة الوسطى المتميزة عن رأس المال والعمل معا . ويفسر وضعها المتميز وقوتها داخل المجتمع بأنها تملك كفاءات نادرة وبمواصفاتها وتأهيلها وموقع السلطة الذي تحتله في التسلسل التنظيمي . وتتباين الآراء فيما يتصل بالعلاقة بين هذا الرهط ورأس المال . فمنظرو « الثورة الإدارية » يرون ان المعرفة والتنظيم يحلان ، شيئاً فشيئاً ، محل رأس المال كقوة اجتماعية مهيمنة وفعالة في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، وان هناك ، بذلك ، نقطة التقاء بين البنى الاجتماعية في الغرب والشرق على الرغم من الفروق من وجهة نظر نظام الملكية . ويرى معارضو هذه النظرية ان البيروقراطية في المجتمعات الغربية ، داخل الدولة او الجهاز الاقتصادي ، محددة بسيطرة رأس المال ، سواء اكان ذلك ضد المصالح الشخصية ام ضد التحديدات النبوية او الوظيفية . الا ان الجميع يوافقون على التفكير في أن القوى الاجتماعية المسيطرة في نظام ذي نموذج سوفياتي جزء لا يتجزأ من البيروقراطية ، وان هذه الأخيرة تعد طبقة اجتماعية او مجرد فئة من المجتمع ، وكون الموظفين لا يقيدون الا من مجال عمل محدود ، وكونهم لا يستطيعون نقل امتيازاتهم الى سلالتهم حجة ضد الأطروحة الأولى . وبالمقابل ، فان الاحتكار الجماعي الذي يتصرفون به عن طريق حزب متركز على سيادة التأهيل وتوزيع فائض الإنتاج حجة ضد الأطروحة الثانية . ولا يدور الامر حول مجرد خلاف على تعريف مفهوم الطبقة ، فلهذه الخلافات النظرية نتائج عملية

هامة بشأن معرفة السيرة السياسية اللازمة لتجريد البيروقراطية من موقع السيادة (راجع الطبقة) .

وتميز النظريات التقليدية ، في الاقتصاد ، تمييزا أساسيا بين مبادئ البيروقراطية ومبادئ السوق . فهذه الأخيرة ميدان المنافسة الديناميكية وحرية الاختيار ، في حين ان الأولى ميدان الاحتكار والجمود والقسر . وهكذا يكون مجتمع ديناميكيا بقدر ما ينظم أنتاجه بموجب قوانين السوق . وسوف يكون للبيروقراطية أضيق دور ممكن . وعلى العكس من ذلك ، يؤكد الماركسيون ان اتساع البيروقراطية في الرأسمالية هو نتيجة السوق : فنزعاتها الحيمية الى الاحتكار وانعدام الامن وضروب الحرمان التي يولدها تقود الى تدخل كثيف من جانب الدولة ، في حين انه لا يمكن احتواء الصراع الطبقي الا بتنمية جهاز قسر . ويرى الماركسيون ان التسلسل والامتيازات الاجتماعية والسرية التي تميز البيروقراطية تشتق من وظيفتها كسلطة طبقية ، سواء اكان ذلك في المجتمعات الرأسمالية ام في مجتمعات غير رأسمالية تلاحظ ، فيها ، سيرة تراكم بدائي تجريه الدولة . والماركسيون اقل صراحة حول الصورة التي يمكن ان تتخذها ادارة محل البيروقراطية في البلدان الاشتراكية .

ويناقش المفكرون السياسيون ، بصورة اساسية ، تهديدات البيروقراطية للمبادئ الديمقراطية لحكومة حرة ومسؤولة . فسيطرة الاداريين المحترفين على الاعلام الحكومي وديمومتهم تعطيانهم القدرة على التلاعب بالاشخاص الذين يفترض ، فيهم ، ان يحددوا السياسة وعلى الوقوف في وجههم . ان نظريات الديمقراطية تتباين في الاجابة عن هذه المسألة . فالنظريات النخوية تلح على دور الادارة السياسية وتوصي بتدابير قادرة على ضمان مراقبة السلطة السياسية للبيروقراطية - كتسمية كبار الموظفين من جانب السلطة السياسية او خلق مستشارين سياسيين في الوزارات . ويطلب منظرو الشفافية حرية وصول المواطنين الى الوثائق الحكومية لانهم يرون ان الوزراء ، كما للمديرين ، مصلحة في المحافظة على السر . ويرى المنظرون الاكثر تأييدا للمشاركة ان

المواطنين يستطيعون التأثير في الإدارة على المستوى المحلي على اعتبار ان مواصفات سياسة ما لا يمكن ان تنفصل عن طريقة تنفيذها . ووجهات النظر المتنوعة هذه لا تستبعد بعضها بعضا . فكلها تؤكد ان اقتضاء ادارة ديمقراطية لا يمكن ان يشتق ، ببساطة ، عن النمط العام للبيروقراطية .

والخلاصة هي ان معظم المؤلفين حاولوا ، منذ فيبر ، تعديل نموذجهم تعديلاً متفولاً بتكييفه مع السياق . الا ان هناك خطر المبالغة في غيوب البيروقراطية بتحليلها مسؤولية الشرور التي ليست هي سببها بل التعبير عنها فقط . فوجود المحابة المنتظمة والتصرف والثغرات داخل الحكومة يمكن ان يكون العلامة على بيروقراطية غير كافية (بالمعنى الفيبيري لادارة لا شخصية وخاضعة لانظمة) ، كما يمكن ان يكون العلامة على مغالاة في البيروقراطية . فهذه الاخيرة تشكل ظاهرة ملتبسة اكثر منها ظاهرة سيئة في اساسها .

بيكون ، فرنسيس

(١٥٦١ - ١٦٢٦)

قضى فرنسيس بيكون ، لورد فيرولام ، وهو رجل دولة وفيلسوف بريطاني ، في ممارسة فن السياسة اكثر من الوقت الذي قضاه في التفكير فيه . وكانت حياة بيكون المسلكية صاخبة . فقد حصل على مناصب عليا ولكنه اضطر للاستقالة بسبب الفساد . وبقي ، وهو الذي اشتهر في زمانه بأبحاثه في مسائل حالية ، مشهورا من اجل فلسفته العلمية وبحثه غير المكتمل في الطوباوية العلمية .

وقد نشرت « أبحاثه » عام ١٦٢٥ ، كما نشر كتاب « حول كرامة تزايد العلوم » عام ١٦٠٥ ، و « الاطالانطيد الجديدة » ، وهي بداية بحث في الطوباوية عام ١٦٢٧ . وكان بيكون معاديا لمبالغات السكولاستيكية

والمنظرين الذين لم يكونوا يسعون الا وراء البراهين على افتراضاتهم السابقة . وكان اختباريا مؤمنا انضج العناصر الاولى لمنطق استقرائي . ولا يقوم الاستقراء على مراكمة براهين . والتعميم غير موثوق فيه مالم يجهد المرء ، ايضا ، في اختبار الفرضيات المعاكسة . ولكن تقدم العلوم ليس ، فقط ، مسألة منهج مناسب . فقد كان يلزمه دعم سياسي . وقد كانت « كلية عمل الايام الستة » تمثل ، في « الاطلائيد الجديدة » . جنين جمعية ملكية تدعم الابداع والاكتشافات . وتقترب الخلفية السياسية الضمنية من تيوقراطية متنورة ، على الرغم من أن سيكون اعلن ، في « ابحاثه » انه تلميذ لماكيافيلي .

ويركب ليكون بين آراء أفلاطون وفلسفة الانوار . وهو يحدد موقعه في نقطة الالتقاء بين أوروبا المسيحية والعالم الزمني ، العلمي الذي يحل محلها .

بين ، توماس

(١٧٣٧ - ١٨٠٩)

كاتب نشرات من أصل بريطاني وثورى دولي . ولد في أسرة من الكويكرز في نورفولك ، وتلقى تربية جيدة وجرب نفسه في مهن صغيرة عديدة - بحار ، صانع مشدات ، موظف في الضرائب غير المباشرة وتاجر - ونمى بضع مواهب كموهبة واعظ علماني وخطيب . ويقترح كراسه الاول ، المكتوب في عمر الخامسة والثلاثين ، زيادة اجور موظفي الضرائب غير المباشرة . وهاجر الى امريكا عام ١٧٧٥ ، ووجد عملا في جريدة في بنسلفانيا . وفي عام ١٧٧٦ ، نشر « الحس المشترك » . وبدافع الكراس عن قضية الاستقلال الامريكي في وقت كان ، فيه ، قليل من الامريكيين هم المستعدون للمناداة بهذه السياسة صراحة . وتلقى استقبالا حماسيا واعيد طبع كراسه ٢٥ مرة في سنة نشره ذاتها .

وكلف بين ، اذن ، بكتابة دستور ليبرالي لولاية بنسلفانيا (يحتوي على الاقتراع العام والانتخابات السنوية والتمثيل الديمقراطي والحرية الدينية الكلية) وعمل لجيش واشنطن الثوري .

وفي عام ١٧٨٧ ، زار بين أوروبا وترك نفسه ينجرف في الفعاليات السياسية في فرنسا وانكلترا . وهب الى الدفاع عن اصدقائه الملتزمين عندما هوجموا في كتاب بورك « تأملات في الثورة في فرنسا » .

ويهاجم كتاب بين « حقوق الانسان » (١٧٩١ - ١٧٩٢) النظام الوراثي والملكية ويلج على السيادة الشعبية وحقوق الفرد وينتقد اطروحات بورك بقوة .

وبالطبع ، لاحقت الحكومة البريطانية بين واعلنته خارجا عن القانون بسبب التشهير الهدام ، في حين انتخبه الفرنسيون في الجمعية الوطنية.

وعلى الرغم من كون بين جمهوريا متحمسا ، فانه اعترض على اعدام الملك وسجن واقتل ، في آخر لحظة ، من المقصلة في عهد الارهاب . وخلال وجوده في فرنسا ، نشر مطوله « عصر العقل » (١٧٩٤) الذي يهاجم الدين القائم ، وقد استحق ، بهذا الكتاب ، ان يعرف ويدان حتى ايامنا هذه . ونشر ، ايضا ، اكثر كراساته السياسية تطرفا ، « العدالة الزراعية » وعاد بين ، اخيرا ، الى أمريكا عام ١٨٠٢ لتهاجمه الصحافة . وقد مات ، فيها ، معزولا ومنسيا عام ١٨٠٩ .

لم يكن بين مفكرا عميقا عمقا خاصا او اصيلا . وهو يعبر عن عمل الذين يعلن انتماء اليهم تعبيرا متحررا . فهو يستعير من لوك مادة دفاعه عن الحقوق الطبيعية والتأكد من ان الانسان يعيش في المجتمع لدعم حقوقه وليس لفقدائها . ومن أجل ذلك ليس للحكومة ادنى حق في خرق حقوقنا الطبيعية . واجبها الوحيد هو التأكد من ان حياتنا وحرينا واملاكنا مصالاة .

ويتعاقد الناس فيما بينهم لتشكيل مجتمع ويمهدون للحكومة ببعض السلطات المكرسة لصيانة النظام العام ، ولكن الشعب يجب ان يحتفظ بسيادته دائما - فهو يستطيع سحب ثقته واقامة نظام حكم جديد في كل مرة يقرر ، ذلك جماعيا . ويرى بين ، أيضا ، انه ، أمين لآدم سميث حين يقول ان حاجات البشر هي التي تقودهم الى الحياة في مجتمع وتجعلهم مرتبطين ببعضهم بعضا اكثر مما تخلق تنازعات مصالح .

والتجارة و « اليد غير المرئية » اللتان تستخدمان في التوفيق بين المصالح تثبتان ان المجتمع طبيعي بالنسبة للانسان . وهو ما تؤيده ، ايضا ، الصفات التي وضعتها الطبيعة في الانسان لتضمن كونه لا يستطيع ايجاد سمادته الا في المجتمع . بل ان بين يضيف ان المجتمع طبيعي بالنسبة للانسان الى درجة لا تكاد الحكومة ، معها ، ان تكون ضرورية .

وكتب بين ، انطلاقا من هذه الاطروحات ، سلسلة من الهجمات العنيفة ضد الانظمة الملكية والارستقراطية الاوروبية في القرن الثامن عشر . فالحكومة الوراثية خديعة . انها تستند الى جهل الشعب والى الخرافة : « فكرة وجود مشرعين بالوراثة على اقدر نفسه من اللامعقولة التي تكون لرياضي او حكيم بالوراثة ، وفي مثل لامعقولة شاعر حاصل على جائزة بالوراثة » (« حقوق الإنسان ») . فالبدا لاعقلاني ، ومثل هذه الحكومات تشتهر بحروبها وفسادها ونفقاتها .

ونظام الحكم الوحيد الخالي من هذه المبالغات هو ديمقراطية تمثيلية قائمة على دستور مححر باتفاق كل الشعب وموافق عليه من جانبه .

وجذر نظام حكم بين يقع في تجربته الامريكية ، وكتاباته اللاحقة هي ، في جوهرها ، نداءات لشعب فرنسا واتكئرا من اجل الغاء نظاميهما الوراثيين الفاسدين لتحل محلهما حكومة جمهورية ذات نموذج امريكي سيضمن حقوقهما ويؤدي الى حكومة مقتصدة ومسؤولة

ومسألة . ومثل هذه الحكومة ستنزح الى انتخاب افضل الرجال واحكمهم لانها يجب أن تقدم حسابا عن اعمالها للشعب .

ويجب ان توجد اكثر الكتابات بين اصالة في القسم الثاني من « حقوق الانسان » وفي « العدالة الزراعية » . وهو يتجاوز الفكرة الفوضوية عن دولة حد أدنى ويقدم تبريرا ومخططا لدولة رعاية .

وهو يقترح على انكلترا ، في الاول ، نظام مساعدة قومية للفقراء وتمويل لتربيتهم من جانب الدولة ومعاشات للمستين وجوائز أمومة وتمويضات وفاة وورشات محمية من الطوارئ ، وكل ذلك يجب أن يعول من جانب المدخرات المكونة باحلال دستور جمهوري محل الحكومة الملكية . وهو ينصح ، كذلك ، باحلال ضريبة تصاعدية عن الملكية محل الضرائب على الاستهلاك .

ان ذلك سيخفف من عبء الفقراء المحكومين بمعاملة الصعوبات ويشجع الاغنياء على توزيع ثرواتهم ، بصورة اعدل ، بين ابنائهم واضعين ، بذلك ، حدا لنظام حقوق البكر المضاد للطبيعة .

ويقترح بين ، في « العدالة الزراعية » ، دفاعا عن ضريبة اعادة التوزيع ودولة الرعاية . وهو يرى ان كل شخص يولد بحق طبيعي في استعمال الارض ومنتجاتها ، وعلى الرغم من أن للناس الحق في القيمة التي يخلقونها بجهودهم ، فإن هذا الحق لا يمتد الى الارض التي يعملون فيها والتي تبقى ملكية جماعية .

وفضلا عن ذلك ، فإن القسم الاعظم من الملكية الفردية مكتسب بالعلاقات الاجتماعية اكثر منه بعملنا الخاص . فنحن ندين ، إذن ، في الوقت نفسه ، بنوع من الایجار وبقسم من تراكم للمجتمع « الذي يأتي منه كل شيء » . وبين يقترح ضريبة على الملكية تجبى على صورة حقوق تركة يمكن أن تستعمل لدفع مبلغ اجمالي لكل شخص يبلغ الحادية والعشرين ، ولدفعة سنوية لكل من جاوز الخمسين .

وبهذا المنهج - انطلاقة جيدة في الحياة وتعزية في البلوى - سيضمن لكل فرد ما يعود له بالحق الطبيعي .

وشهرة بين لا تعود الى افكاره الاصلية بقدر ما تعود الى عمقه كفيلسوف وقدرته الكبيرة على اصال الافكار السياسية . وهو يتوجه الى رجل العامة ، الى الذين يتاجرون ، الى الذين يسمون الى تحسين اوضاعهم بعملهم وموهبتهم ، الى الذين لا ترضيهم قاعدة الثروة والسلطة الوراثيتين .

وقد كان لمبادئه الديمقراطية وتأكيدہ أن لكل فرد حقا في الحكم على الطريقة التي يستطيع ، بها ، أن يضمن حقوقه الطبيعية على افضل وجه ممكن نجاح اكبر لدى جمهوره . وهذا لا يعني ، بالضرورة ، أن بين نجاح في اقناع من توجه اليهم بفضائل النظام الجمهوري ، ولكنه 'قنع كثيرا من الناس الذين لم يكن لهم سوى دور ضئيل من قبل بأن لهم حق مناقشة المبادئ السياسية والنضال من أجل اصلاحات سياسية .



حرف التاء

التقليد	التاريخية
التمثيل	التجسيد
التمييز	التحريفية
تورغو	تروتسكي
تورو	التروتسكية
توكر	السامح
توكفيل	تشامبران
تولستوي	التفانوية
توما الاكويني	التعاونية
التومائية	التعددية
	التقدم

النزعة التاريخية

النزعة التاريخية تيار فكري يرى أن التفسير الفلسفي للتاريخ يوفر الأساس العقلاني لكل معرفة حسيمة للفعاليات والاعمال البشرية. وهذا التيار يأخذ على نفسه اجراء اعادة بناء اجمالية للعلوم الاجتماعية والمعارف الثقافية ، وذلك ، على الاقل ، يقدر ما تكون هذه الاخيرة مبنية على مسلمات ومناهج غريبة من هذا المبدأ التفسيري .

وبسبب الخلافات الاساسية في موضوع تفسير التاريخ ولان مدى هذا المفهوم غير مميز بوضوح في النظرية السوسيولوجية والنظرية السياسية، من الضروري التمييز بين استعمالين لمصطلح النزعة التاريخية غير متوافقين عمليا . فالنزعة التاريخية تتصل ، في معنى اول ، بمذهب فلسفي مشتق من افتراضات التاريخ النقدي المسبقة . وهي ترجع ، في معنى ثان ، الى نظريات مركزة على فلسفات للتاريخ الوضعي هدف التاريخ النقدي على وجه الدقة ، أن ينكرها . وما هو اكثر من ذلك هو أن النموذج الاول من النزعة التاريخية مشغول ، بصورة رئيسية ، بحدود المعرفة العلمية وبعدم ملاءمتها للتحكم في الاحداث المقبلة ، في حين أنه يكمن وراء النموذج الثاني الطموح الى اخضاع كل التحليلات البشرية لضبط عقلاني . وهذا الازدواج في المعنى غير مجرد من الأساس : فهذان التحليلان يرفضان المقاربات التي تقوم ، بموجبها ، الافتراضات المسبقة وبنية المعرفة على نظرية عمومية للطبيعة البشرية ويتبنيان مقاربة قائمة على معرفة معينة الموقع محليا وتاريخيا لعالم يعد متغيرا من الناحية التاريخية .

وقد ظهر المصطلح الألماني الأصلي **Historismus** في نهاية القرن التاسع عشر للدلالة على انتقادات عديدة للمثل العلمي الأعلى السائد (المشتق من فلسفة العلوم الفيزيائية المسلم بها ، بصورة شائعة ، في ذلك العصر) في ميادين مثل الإقتصاد والحقوق وعلم الجمال والعلم السياسي ، كما في مختلف فروع الفلسفة . وقد كان الرأي المتميز الـ **Historismus** المستوحى من الهجمات المضادة حيال الوضعية التي نمت في منتصف القرن التاسع عشر وبلغت الذروة مع كتابات ولهم ديلتي ، كان هذا الرأي هو ضرورة بناء المعارف في علوم الانسان على الصفات المميزة للموضوع المدروس ، وهي صفات كان من المفروض أن تكشف عنها دراسة التاريخ البشري . وكانت المناقشة تتصل ، في الاصل ، بقضايا منهجية اثرت بصدد دراسات مشخصة ، كما كانت الحال بالنسبة لاهم مؤلفي « المدرسة التاريخية » في الحقوق والاقتصاد . ولكن التأملات اللاحقة حول هذه الدراسات والحجج جنحت الى تكوين مذهب فلسفي جديد وبرنامج ثقافي ذي « نزعة تاريخية » .

وعلى الرغم من وجود تباينات هامة ، فان مختلف المحاولات لانضاج مثل هذه الفلسفة تشترك في ثلاثة نماذج من العناصر : الالحاق على التحولات عبر التحليلات الفريدة (التفرد) ، تصور تراكمي ذي اتجاه واحد (على الرغم من أنه غير محدد مسبقا) لنمو سياقات عامة كمصدر لتفسير هذه التحولات الكيفية (نمو) ، وتركيز على الدائمية الالفاظية في اساسها لاغراض الفاعلين الاجتماعيين (الدائمية) . فمعرفة مثل هذه الوقائع يجب أن تكون مشخصة بصورة اساسية ، وصفية اكثر منها مجردة ، تفسيرية وعمومية . ويجب أن تستبعد ، فوق كل شيء ، البحث عن قوانين طبيعة عمومية ، ويجب ان تسلم بأنها ، هي نفسها ، ظاهرة مشخصة تاريخية اكثر من كونها تجليا للعقل اللازمي . واخيرا يجب على العلوم الاجتماعية المنضجة في هذا المنظور أن تقبل ان لا يكون

لها دور تأملي خالص ، متخفية عن الطموح إلى المعرفة . كمصدر للسلطة كما هو معبر عنه لدى بيكون (راجع كروتشه ومانهايم) . . .

وقد ظهر المعنى الجدلي لمصطلح النزعة التاريخية في انكثرتا اثنا الحرب العالمية الثانية ودا على بعض التصورات السياسية المتصلة ، خاصة بضرورة تخطيط عام وضبط مركزي مبررة ، عامة ، بالتشخيص الماركسي (والصادر عن نظريات أخرى مماثلة) المتعلق بمقتضيات العهد التاريخي الجديد (راجع هايك) . وفي سلسلة من التصورات النافذة خلال فترة احباط قوي وتعبئة سياسية ضد الماركسية السوفياتية ، نادى مؤلفون مثل بوبر وآرون وارندت بأن كل محاكمة تطرح تفسيراً لنمو تاريخي مأخوذ في جملته وتدعي استخلاصها ، منه ، اسقاطات من اجل المستقبل وتوجيهات للسلوك الحالي مجردة من أية صفة فلسفية ويجب أن تعامل بوصفها ايديولوجية استيلاء على السلطة أكثر منها بوصفها نظرية اجتماعية حقيقية . وأصبحت النزعة التاريخية . ضمن هذا المعنى ، عنصراً مركزياً في التحليل البنيوي للايديولوجية الذي يفسر ، فيه ، هذا المفهوم بصورة سلبية بوصفه نمطا من التفكير مضادا للفكر العقلاني . ومهما يكن سداد هذه التنديدات بالنزعة التاريخية كرد على نموذج معين من المحاكمة السياسية المشتركة ، فليس لها تأثير نقدي في الاطروحات الماركسية غير الرسمية التي تباعدت عن التأكيدات العلمية النمطية التي يندد بها نقد النزعة التاريخية . ويجب أن يفهم الاستعمال الحالي للمفهوم ، هو نفسه ، كمجرد طريقة نظرية او ايديولوجية .

وتقترب النزعة التاريخية ، في معناها الاصلي ، من الماركسية او من التفسيرات المماثلة للسيرورة التاريخية بقدر ما تؤلف محاولة لتجاوز النسبية بطابعها المدمر لثاقه وبالسلبية المطلقة اللذين يبدو

أن نتائجها الفلسفية متضمنة لهما . ولكن هذا المسار يؤلف ، كما لاحظت نرولتش ومنهايم ، عودة الى المسائل الواقعة في اصل التصور الهفلي للديالكتيكية او في اصول استراتيجيات نظريات مماثلة ، ولا يمكن أن تعد ، حقاً ، جزءاً لا يتجزأ من النزعة التاريخية . وبالمقابل ، فإن المقابلة العامة تبين بنى المعرفة القائمة على نظريات عمومية للطبيعة البشرية والبنى القائمة على الخبرة التاريخية المشخصة تؤلف سبيلاً أحفل بالوعود لتوسيع المفهوم واثرائه مجرداً من كل نموذج نمطي أيديولوجي . فهي تسمح ، بشكل خاص ، بتحليل بعض الاطوار الاساسية لتاريخ الفكر وباعادة صياغة بعض المسائل الفلسفية المركزية .

التجسيد

سيرة تعد ، بموجبها ، العلاقات البشرية ، خطأ ، علاقات بين الاشياء ومزودة ، بصورة زائفة ، بطابع موضوعية ورسوخ . والتجسيد ، في رأي الماركسيين ولا سيما لوكاكس الذي جعل المصطلح شعبياً ، من الخصائص الاساسية الايديولوجية البورجوازية .

التحريفية

مصطلح استعمله الاشتراكيون للدلالة على الذين كانوا يحاولون مراجعة التقليدية السائدة في اتجاه أكثر اعتدالاً . وقد طبق ، أولاً ، على برنشتاين من جانب خصومه الالمان الذين كانوا يتهمونهم بالتخلي عن عدة آراء للماركس تتصل بنمو الرأسمالية ليستخلص منها نتائج أصلحية . ثم استخدم لينين وخطاؤه المصطلح لانتقاد الافراد والاحزاب التي كانت تعارض البلاشفة والنظام السوفييتي . اما في الغرب ، فإن الاشتراكيين الذين رأوا ان الملكية الجماعية لوسائل الانتاج غير ضرورية قد وصفوا بأنهم تحريفيون .

تروتسكي، ليون

اسم مستعار والاسم الحقيقي هو ليف دافيدوفتش

برونشتاين (١٨٧٩ - ١٩٤٠)

منظر وثوري ماركسي روسي . انضم تروتسكي الى الماركسية شابا واسهم في نشاطات ثورية . وظهر عام ١٩٠٥ كأبرز قائد في سوفيات سان بطرسبرج . وقد اعتقل وحكم بالنفي الى سيبيريا ، ولكنه هرب وقضى السنوات العشر السابقة لعام ١٩١٧ في اوروبا . وعاد الى روسيا بعد ثورة شباط ١٩١٧ وضم قواه الى قوى لينين والبلاشفة ليصبح : مع لينين ، قائد ثورة اكتوبر ومهندس الثورة التي تلت . وقاد ، كمفوض للشعب للشؤون الخارجية ، المفاوضات مع الالمان في برست - ليتوفسك وخلق ، كمفوض للحربية ، الجيش الاحمر الذي قاده بنجاح خلال الحرب الاهلية . ولكنه وجد نفسه معزولا بعد موت لينين وفي صفوف الاقلية في الحزب . وكان سقوطه شبيها بصموده الى السلطة في سرعته واذعاله . وفي عام ١٩٢٩ ، طرده ستالين من الاتحاد السوفياتي ، وبعد ان تشرد من ملجأ الى آخر ، انتهى بنفي نفسه الى المكسيك عام ١٩٣٧ . وهناك اغتيل ، عام ١٩٤٠ ، بأمر من ستالين احتمالا .

كان تروتسكي ، وهو وجه استثنائي في القرن العشرين ، خطيبا ومنظما لامعا يملك حس الاخراج وهالة قوة ، ولكنه لم يكن ناجعا في ادارة الجهاز والعمل السياسي اليومي . وتصرفاته القظة ، المتعجرفة غالبا ، بالإضافة الى موقف متحفظ حيال تابعيه ، تركته دون قاعدة سياسية وتحت رحمة مناورات الآخرين . ولكنه كان شجاعا في الهزيمة وظل محافظا على نشاطه وصراحته في الحديث حتى النهاية .

واعتبارا من الثلاثينات ، جمع جوله كل الذين ظلوا ، خارج الاتحاد السوفياتي ، أوفياء لمثل عام ١٩١٧ العليا والذين كانوا يرون في التنافسية « انطلاقا » للثورة وكان النطق بلسانهم . ولكن الحركة التروتسكية كانت غير ناجحة ، وسنوات تروتسكي الأخيرة كانت مكرسة لمحاولة انقاذ القليل الذي بقي مما كان عصرا بطوليا . وان كان صوته قد سمع ، فان ذلك كان بوصفه صوتا في الصحراء .

ومهما يكن الحكم على مسلك تروتسكي السياسي ودوره التاريخي . فانه يستحق أن يؤخذ بعين الاعتبار من اجل افكاره السياسية والاجتماعية عامة (فقد كتب الكثير خلال حياته كلها) ، ومن اجل تحليله لظاهرة الثورة الاشتراكية في مجتمع متخلف خاصة .

وكان قد صاغ ، عام ١٩٠٦ ، تصورا للثورة الروسية يرفض الراي السائد آنذاك لدى الماركسيين الآخرين والذي يقول ان مجتمعا كالمجتمع الروسي يجب ان يمر ، أولا ، بمرحلة نمو رأسمالي ونورة بورجوازية قبل ان يواجه المرحلة الاشتراكية التالية .

وتصوره الذي كان أصيلا كليا ، تقريبا ، والذي عرف باسم « نظرية الثورة الدائمة » يقوم على ما سماه ، فيما بعد ، « قانون النمو اللامتناهي والمركب » .

انه يرى ان المؤثرات الغربية نفذت الى داخل المجتمعات الشبيهة بالمجتمع الروسي في الوقت الذي بقي ، فيه ، معظمها ، متأخرا ومتخلفا . فقد تبنت بعضا من تقنيات الانتاج وعلاقات اجتماعية من أشد العلاقات تقدما ، وجيوب النمو ، او جزيراته ، كانت قد أدت ، بدورها ، الى خلق مراكز عمرانية كبرى وتكوين بروليتاريا هامة ونخبة ثقافية مغربة واشكال معارضة ونشاط راديكالية . ولكن البورجوازية بقيت ضعيفة ، ولم تكن الليبرالية فاجعة بسبب كون التصنيع قد فرض

من جانب الدولة . وبما ان التخلف كان موازيا للحدافة ، ولكنه متنازع معها ايضا ، فان التناقضات المتضمنة في هذا المجتمع ولدت توترا والعداما في الاستقرار متزايدتين ، وسببت مواجهة بين هذه القوى الجديدة والنظام القديم الذي لم يكن يستطيع الانتهاء الا بقفزة فجائية في العهد بعد الراسمالي ، الاشتراكي .

ولكن تروتسكي كان واعيا لكون الجماهير الفلاحية الكبرى التي لاهتم ، في احسن الاحوال ، الا باقتناء الاراضي لاتتبع العمال في هذا الحرب الراديكالي . فكان ، اذن ، يطرح ، كمبدأ ، اندلاع مواجهة ثورية في كل اوربا ويخلص الى انه اذا حدث هذا الاندلاع ، فان حكومة عمالية تقوم في روسيا تستطيع الاعتماد على مساعدة خارجية لتنجز التغيير الاقتصادي وتسيطر على الاتجاهات الرجعية الموجودة لدى الفلاحين . وكان يرى ان « عدم التساوي في النمو » سينتهي ، على هذه الصورة ، ب « النمو المتراكم » ، أي باتحاد مرحلتين تاريخيتين من النمو الاجتماعي والاقتصادي .

وقد اثبتت احداث ١٩١٧ ، في رأي تروتسكي ، الصحة الاساسية لتحليله النظري الذي منحه بعض الاعتبار لينين الذي كان ، مع ذلك ، بشك فيه في البداية .

ولكن الثورة الاوربية لم تحدث ومال تروتسكي ، بعد ذلك ، بصورة متزايدة ، الى جعل مذهب ستالين ، مذهب « الاشتراكية في بلد واحد » مسؤولا عن هذا الفشل ، على اعتبار ان هذا المذهب يقود الى التخلي عن فكرة ثورة عالمية وعن الاتجاه الاممي ، معا ، لاعطاء الاولوية للاهداف السوفياتية الخالصة (راجع الشيوعية السوفياتية) .

وفي كتابات عديدة في الثلاثينات ، نعت تروتسكي الستالينية ، دوريا ، ب « البونابرتية » والرجعية الترميدورية والجماعية

البيروقراطية او ، بكل بساطة ، بـ « الخيانة » او ، أيضا ، بضلال ذهن مختل . ولم يكن شيء من ذلك شديدا الاقناع كما يتبين من مختلف تحليلات تروتسكي المبهمة والمتناقضة أحيانا . ولم يكن يعرف ، كذلك ، كيف كان ستالين يحقق ، في الوقت نفسه ، تحويلا كليا للمجتمع السوفياتي على الرغم من انه أسهم أكثر من أي شخص آخر في التنديد بفظائع ستالين التي لا سبيل لها ، او بـ « جرائمه » كما كان يسميها .

وصغوبة موقف تروتسكي ، على الصعيدين النظري والسياسي معاً ، تقع في دعنه المستمر لنجاحات ثورة أكتوبر على الرغم من ستالين ، وبصورة أكثر دلالة في رفضه الاعتراف بصلة بين ما انبثق في عهد ستالين والتصور الاصيل اللينيني - البولشفي للحزب والسياسة مؤكداً ، حتى النهاية ، انه لا توجد أية علاقة بين الاثنين .

والمفارقة هي ان تروتسكي نفسه هو الذي كان قد كشف ، في البداية (١٩٠٣) ، في البولشفية وصفة « ديكتاتورية على البروليتاريا » وفي لينين متأمرًا على طريقة روبسبير يرمي الى نفس الحركة الاشتراكية الديمقراطية في روسيا . والواقع هو ان هذه الكتابات الاولى التي ادت الى القطيعة مع لينين خلال فترة ١٩٠٣ - ١٩١٧ هي ، الى يومنا هذا ، أفضل تحليل للعلاقة بين التخلف والبولشفية او ما قد يسمى ، اليوم ، الظاهرة النيوية التي يولد ، بها ، فقر المؤسسات الاجتماعية سيطرة السياسة والدولة على المجتمع .

ولم يثر تروتسكي ، بعد تصالحه مع لينين عام ١٩١٧ ، ابدا المسألة التي كان قد لاحظها وحلها ما قبل بهذا القدر من السداد . ويمكن ان نفهم ذلك اذا اخذنا بعين الاعتبار ضغوط العشرينات والثلاثينات . ولكنه ، بذلك ، لم يفهم الى أي حد أصبحت نظريته في الثورة الدائمة ذبلا للبولشفية وربما ، أيضا ، مساعدا لا اراديا في الستالينية نتيجة لذلك .

الا ان التحليل التروتسكي (للسوسيولوجيا والسياسة : النقاء ،
والامكانيات العديدة التي يوفرها تطور تاريخي خاص ولدسيميدي
التغيير الثوري قد حول مناسبة الماركسية للقرن العشرين بصورة ذات
دلالة : انطلاقا من نظرية مكرسة ، في البدء ، لفهم مستقبل الرأسمالية
الاوروبية للوصول الى نظرية أكثر ملاءمة للمجتمعات غير الاوروبية
« المتخلفة » ، كما سيبين التاريخ ، بعد ذلك ، جزئيا على الاقل .

لقد حل ، تحت راية الماركسية في العالم ما قبل الرأسمالي ، نوع
جديد من الجماعية على الرغم من ان علاقته ضئيلة بنوع المجتمع الذي
واجهه تروتسكي .

وقد نجح أكثر من أي شخص آخر في شرح المطلق التاريخي الجماعية
حتى ولو كان مصيره الشخصي يرمز « بصورة خاصة » الى حدود
فكره السياسي ، كما يرمز الى الطابع المحدود لهذه الجماعية .

التروتسكية

احدى صور الماركسية . وهي مستخلصة ، في قسم كبير منها .
من كتابات تروتسكي ، ولا سيما من مؤلفاته المتأخرة التي تنفذ
الستالينية في الاتحاد السوفيتي . وهي تحتفظ بالالتزام الماركسي
الاصيل بثورة بوليتارية ، ولكنها ترفض ان ترى في الاتحاد السوفياتي ،
أو في أنظمة شرق أوروبا ، تجسيدات حقيقية للاشتراكية .

ويبقى بعض التروتسكيين املاء للوصف الاول الذي صاغه
تروتسكي للاتحاد السوفياتي كدولة عمالية آلت الى الفساد ، ويعرف
آخرون هذا النظام ، بصورة أكثر راديكالية ، بوصفه رأسمالية دولة .

التسامح

التسامح هو اختيار متعمد لعدم منع وإرباك (أو عرقلة) سلوك لا يقره المرء حتى حين يعرفه ويمتلك سلطة منعه أو إرباكه . ويمكن للتسامح أن يتعلق بأفراد ، كما يمكن أن يتعلق بمؤسسات أو مجتمعات . وقد يكون الشجب اخلاقيا أو غير اخلاقي . وعندما يشجب المرء ، على المستوى الاخلاقي ، فعلا أو ممارسة ، فقد يبدو التسامح ، حياله ، اشكاليا أو من قبيل المفارقة : فقد يظهر التسامح كما لو كان يدل على ان السماح بما هو شر موقف سيدي . وعندما لا تتوفر القدرة على اعاقا السلوك المشجوب ، فان تمييز الموقف المتسامح عن مجرد الموافقة يبقى ، مع ذلك ، ممكنا . ودرجة التدخل في السلوك المشجوب التي تبقى متوافقة مع التسامح غير دقيقة حتما . فمن جهة أولى ، ان مجرد محاولة ردع شخص عن الانخراط في سلوك لا تقره عن طريق حجج عقلانية تتوافق ، كليا ، مع التسامح حيال قرار هذا الشخص ، في حين ان الضغط الجسدي على شخص ما او المنع القانوني لفعل ما يكونان ، من جهة أخرى ، متنافرين ، بوضوح ، مع التسامح . ان سعة الضغوط (كالرفض غير الرسمي من جانب الرهط الاجتماعي لانواع السلوك التي ينتجها ، وفرض ضرائب عليها وكل الاشكال الاخرى للتدابير المتجهة الى تثبيط الفعل المبحوث) المتوافقة مع التسامح غالبا ما تكون تابعة للسياقات والظروف : ومن البطي ان تتوافق التدابير الرادعة مع التسامح يقل كلما زادت اتجاه هذه التدابير الى المنع والقوة . وغالبا ما يكون التسامح قضية درجة ، ولا يمكن تقديره الا بتحليل دقيق يترك مجالا لوجود الخلافات .

ويمكن الدفاع عن الفكرة القائلة اننا اذا امتنعنا عن التدخل في سلوك نشجبه لمجرد الحذر أو اثر التكاليف الشخصية لهذا التدخل ، فاننا

لا نستطيع ، اذ ذاك ، ان نعد هذا التصرف شكلا من اشكال التسامح بقدر ما يرتبط باعتبارات لا علاقة لها بالتسامح بوصفه كذلك . والتقاش يدور ، بصورة اساسية ، حول معرفة ما اذا كان التسامح يجب ان يعد مثلا اخلاقيا أعلى أم مفهوما وصفيا ، حياديا على المستوى الاخلاقي . ان اللغة الدارجة والخطاب السياسي يستعملان المصطلح بالمعنيين الى حد ما .

ان التسامح الذي يعد مثلا اخلاقيا مكانة هامة في النظرية السياسية لا سيما في التقليد الليبرالي . الا ان اكثر الحجج شيوعا لمصلحة التسامح تقوم . في الحياة السياسية المشخصة ، على المقاربات في حدود المصلحة الشخصية والحذر . والتيارات المحافظة والاشتراكية تفهم التسامح ، بقدر ما تفسح له مجالا ، ضمن هذا المعنى الاخير .

ويجب ان نميز بين التسامح والالتسامح والتساهل واللامبالاة . ان الالتسامح هو المحاولة المتمثلة لحذف سلوك لا نقره بوسائل قهرية ، بل دون اية رافة غالبا (الاضطهاد) . ومن جهة اخرى ، يمكن ان يعد التساهل مبالغة في التسامح . اما اللامبالاة ، فهي تتميز عن التسامح بان السلوك المقبول هنا ليس موضع اقرار أو شجب ، واللامبالاة ترتبط بمجرد السلبية ، في حين ان التسامح يتضمن اعتدالا فعلا . ويمكن ان يدرك التسامح ، من وجهة نظر من يبرزون قيمته ، كحد متوسط بين الالتسامح ، وهو رفض قبول ما يجب التسامح به ، والتساهل الذي هو التسامح بما لا ينبغي التسامح به ، وذلك دون الوقوع في اللامبالاة ، وهي رفض الحكم على ما يجب اصدار حكم حوله . وتتصل مناقشات عديدة حول التسامح بمداه وحدوده . وهذه الاخيرة ذات علاقة ، عموما ، بحكم اخلاقي على التسامح أو تبريره له . وهكذا ، فان تبريرات التسامح بدوافع الحذر أو المصلحة الشخصية تقود الى قصره على ما يقابل ، في ظروف معينة ، الحذر والمصلحة الشخصية . وتحليلات التسامح التي تحاول تبريره بموجب نظرية اخلاقية او مبادئ

أخلاقية هي الأهم . ويجب أن نذكر ، بين أهم الحجج الاخلاقية التي سيقف لمصلحة التسامح ، تلك التي تستند الى مبادئ المنفعة والحياد واحترام الفرد . ولا يسهل ، دائما ، تمييز التبريرات النفعية للتسامح عن الحجج القائمة على المصلحة الشخصية لان النفعية مبالغة الى فهم الاخلاقية كنوع من الحذر الجماعي .

ويرى الدفاع النفعي عن التسامح أن مزاياه ، من حيث رفع السعادة أو الرخاء الى الحد الاعلى ، أو من حيث تعريف آخر للمنفعة يمكن أن تفضله ، تفوق ، عامة ، على تأثيراته السلبية . وتقع حدود التسامح في النقطة التي تتوقف ، عندها ، النتائج المفيدة عن التفوق على نتائجها السلبية . وهذا الدفاع عن التسامح ، ككل التبريرات النفعية ، يقوم حتما ، على صحة تقويم معطيات تاريخية وثقافية خاضعة جدا للمساءلة .

ولهذا السبب ، تقدم النفعية تبريرا للتسامح اقرب الى الركائز والتردد ، يتوقف كثيرا على الظروف الاجتماعية . الا أن بعض النفعيين ولا سيما جون ستيوارت ميل ، كانوا بين أشد المدافعين عن التسامح بحماسة . وكان آخرون ، مثل ج . ف . ستيفنز معاصر ميل ، واضحين في عدم تسامحهم . والحقيقة هي أن النفعيين عانوا من الصعوبة في تبرير التسامح في أشد حالاته ضرورة ، في جماعة كانت غالبية كبيرة منها غير متسلحة . وقد ساق الليبراليون كلا من مبدئي الحياة واحترام الاشخاص بقوة . ومبدأ الحياد مقنع ، بصورة خاصة ، في المعالجات النظرية الحديثة لتتيار الليبرالي المتعلقة بدور الدولة النوعي . أن هذا المبدأ يقتضي أن تكون للدولة سياسة حيادية ، نوعا ما ، حيال مختلف التصورات لما يؤلف السلوك الجيد للمواطنين . فلا ينبغي للدولة أن توصي بأي تصور ديني أو بأية اخلاقية خاصة ولا أن تمنعهم ، وينبغي عليها ، أيضا ، التسامح حيال كل صور الحياة . وقد اقترحت تفسيرات متنوعة لهذا المبدأ ، الا أنه انكشف عن كونه صعب الصياغة بالطريقة التي تعرف حدود التسامح بقدر ما يبدو مجرد تحقق من كونه مرغوبا فيه . ووغالبا ما يكمن وراء مبدأ الحياد شكل من الريبة الاخلاقية أو من النسبانية ،

ولكنه ليس من الجلي كون هذين المذهبين يدفعان عن التسامح . فعلى سبيل المثال ، يمكن للتصور الذي يقول ان اية طريقة في الحياة مساوية في جودتها لاية طريقة اخرى ، وهو تصور منسجم تماما مع سياسة التسامح ، ان يتوافق ، ايضا ، مع واقعة فرض نمط حياة غير متسامح ونوعي على الآخرين . وهذا المبدأ الذي يستمد جذوره من فلسفة كانت الاخلاقية يتنادي بأن الخيارات الاخلاقية للأشخاص تعبر عن طبيعتهم كافراد عقلانيين ومستقلين . واحترام الشخص البشري ، بوصفه كائنا عقلانيا ومستقلا ، يفرض ، اذ ذاك ، التسامح حيال الافعال التي تعود الى خيار الشخصية . وهذا المبدأ يطرح مسألة هامة مرتبطة بعدم دقته : ان المفاهيم التي هي من نوع الاستقلال والعقلانية اساسية ، ولكنها تسلم بتفسيرات مختلفة ، واذا اخذت حرفيا ، فان مدى التسامح يمكن ان يكون محدودا جدا . فالحجج النسائية التي تقول ان الاباحية مهينة للنساء غالبا ما تستند الى تصور ما لاحترام الأشخاص ليعترض على اسكان التسامح بالاباحية . الا ان مبدأ احترام الأشخاص يبقى على ما يبدو ، على الرغم من هذه الصعوبات ، احنل خطوط التبرير بالوعود .

وقد ارتبطت فكرة التسامح ، تاريخيا ، في البداية ، بممارسات وعقائد دينية وانبثقت كفكرة ذات أهمية كبيرة في اوربنا عصر الإصلاح المنقسمة على نفسها في خصومات دنية عنيفة . وقد عالج كثير من المنظرين السياسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر حرجا لصالح التسامح الديني (بودان ، التوزيوس ، ميلتون وسبينوزا) ، ولكن اشهر حجة توجد في « رسالة حول التسامح » لجون لوك . ومن بين حجج لوك الرئيسية المناداة بأن العقيدة الدينية لا يمكن ان تخضع لضغوط خارجية لانها تقتضي قبول الضمير . وهو يؤكد ، ايضا ، ان الوظيفة النوعية للدولة هي المحافظة على النظام العام والامن وان اللاتسامح الديني ليس ، بالتالي ، مبررا الا عندما يكون ضروريا للمحافظة على النظام العام .

وتوسع مجال فكرة التسامح بالتدريج مسببا مجادلات اخرى . وقد كان لقرن الانوار وممارسة الدستور الأمريكي تأثير كبير في كتاب

ج. س. ميل « حول الحرية » (١٨٥٩) . وربما كان هذا الكتاب أبلغ مراجعة كتبت لصالح التسامح . ويعني ميل ، في هذا المؤلف ، أن نعوأ وأسعا للتسامح امر أساسي للتقدم العلمي والاجتماعي والنمو الاخلاقي والروحي للفرد في الوقت نفسه .

ولم يفتقد التسامح النقاد والخصوم قط . وعلى الرغم من ان الاعتراضات كلفت متنوعة ومتحولة ، فانها تستند ، في نهاية المآل ، الى الفكرة القائلة ان التسامح بسلوك ندينه اخلاقيا يعني ايجاد الاعذار لهذا السلوك . وغالبا ما كان هناك خوف من ان يؤدي التسامح الى افوضى الاخلاقية والتفكك الاجتماعي . والجدال الرئيسي ينصب ، في القرن العشرين ، على العقائد الدينية والممارسات الجنسية والمعارضة السياسية والعرق ، وعلى العلاقات بين الجنسين مؤخرا .

تسامبرلن ، هوستون ستيورات

(١٨٥٥ - ١٩٢٧)

داعية من اصل انكليزي حصل على الجنسية الالمانية . قدم تحليلا عَصريا للتاريخ الاوروبي في كتابه « اسس القرن التاسع عشر » (١٩١١) بدافع من التفوق الآري (راجع العنصرية) .

التضامنية

مذهب اصلاحي اصبح ، امكانيا ، الايديولوجية الرسمية للجمهورية الثالثة في فرنسا خلال السنوات العشرين التي سبقت الحرب العالمية الاولى . وهي تعارض حرية العمل والمرور الليبرالية والفوضوية النقابية والجماعية الماركسية والحرفية الكاثوليكية . وتوصي التضامنية بتدخل الدولة والتشريع الاجتماعي وتشجع تشكيل الجمعيات التطوعية . والتضامنية المعارضة للصراع الطبقي واعادة بناء الاجتماعي ليست بمعادة للاشتراكية التي تحاول تحييدها ممليا .

التعاونية

نظرية دافع عنها برودون وبعض تلامذته . وتؤلف رابطة العمال والائتمان التعاوني دربا وسطا بين مبدئي الملكية الخاصة والشيوعية . ويقع التعاونيون ضمن منظور فوضوي ، ولكنهم ينادون بتغيير تدريجي أكثر منه ثوريا (راجع الفوضوية) .

التعددية

التعددية أيديولوجية لا تعترف بأي مثل أعلى فريد ، بل تطالب بحق انماط تفكير متعددة في الوجود . وتؤلف بدिला للشيوعية والفردية اللتين تقدم كل منهما ذاتها ، في صورتها الخالصة ، كوصفة الحياة السعيدة . ان الاولى لا تأخذ في حسابها الافراد وحقوقهم ومصالحهم عندما تتخذ تدابير قسرية لهدف جماعي . والثانية هي في مثل هذا النقص ، ايضا ، بقدر ما تعطي الاولوية لحقوق الفرد ومصالحه ولا تعطي اجابة عن الانتقادات التي تقول ان التسويات الفردية اللازمة لضمان تحقق الفردية تقتضي اتفاقا اجتماعيا ليس في منطق الفردية .

وتعرف التعددية بطرق متنوعة : كمثل أعلى وطابع للسياسة في انغرب ، في الديمقراطيات الرأسمالية ، وكنظرية قابلة للتطبيق على سياسة المجتمعات الليبرالية وكمذهب للتنوع الثقافي لا يتضمن تصورا وحدانيا لمختلف الثقافات .

ومن الممكن قبول واحدة من هذه الوجوه دون قبولها جميعا ، ولكن معظم « التعدديين » يقولون عدة وجوه . وربما كانت أهم علاقة هي تلك المرتبطة بالصلة بين النظرية الاخلاقية ومثل الحياة الاعلى . ان تعدديا في مجال الاخلاق يقدر ان تنوع وجهات النظر لا يسمح بانضاج نظرية اخلاقية فريدة وانه لا يوجد هدف او خير يستحق الدعم المطلق من جانب كل الناس العقلانيين . وعلى العكس من ذلك ، هناك تعدد من تصورات الخير التي يمكن الدفاع عنها عقلانيا ، واختيار ما هو خير يعود الى

الخيارات الفردية . والمجتمع التعددي يؤيد تنوع تصورات الخير على اعتبار انه ليس لكل تصور للخير من حد سوى ضرورة قبول وجود تصورات اخرى . ويقال ان السياسة التعددية تتركب بين سمات فردية لوك واخلاقية المشاركة لدى ديوي ومشاكل الفضيلة والاستقرار لدى بورك .

ان الاسهام الفعال للفرد في تنوع من الروابط الحزبية يسهم في نمو التأمل والعذر الاخلاقي لدى الشخص . وهو يسمح بتنوع كبير في البنى المكرسة لحماية حقوق كل شخص ومصالحه . فتنوع الروابط يسمح بظهور تنوع في وجهات النظر فيما يتعلق بالقيم وكذلك فيما يتعلق بالمصالح الموجهة نحو الدولة لتكون موضوع مناقشات واتخاذ قرارات . ان المجتمع ، بأسره ، يفيد من التعددية . فالمؤسسات المتوسطة العديدة التي يشترك فيها الافراد تجنب المواقف غير العاقلة ، وذلك بطرق عديدة : فاذا انخرط معظم الافراد في اكثر من رابطة ، فان الفرد نفسه مسوق الى ان يستبطن المناقشات بين المجموعات ، واذا لجأت كل رابطة الى دعم الاخرى للحصول على سلطة كافية للتقدم بالمطالب التي تتمسك بها اشد التمسك ، فغالبا ما سيكون عليها ان تتخلى عن مطالبها الصغرى وتأخذ في حسابها الاولويات التي يتمسك بها حلفاؤها الامكانيون . فالتعددية عامل استقرار يجنب اللجوء الى القسر الحكومي بصورة مفرطة .

الا ان النظرية التعددية تقدر ، مع ذلك ، ان التغيير والتجديد يطبعان السياسة التعددية أيضا . فيمكن لمجموعات عديدة تكونت ، مثلا ، بمناسبة تغير في الاوضاع الاقتصادية او اثر تجربة جديدة ان تدخل في الحياة السياسية وتعدل توازن السلطان . والتعددية تشجع تغيرات تدريجية لا تستلب ، فيها ، الاجيال المتقدمة في العمر من جانب الاجيال الاصغر في الوقت نفسه الذي تسمح ، فيه ، بمرور كافية من أجل ان تطالب الاجيال الاصغر بحقوقها .

ومن الصعب الاعتراض على مثل هذا المثل الأعلى لا سيما عندما يعرف المرء مساويء الصور الخالصة للفردية والشيوعية . وقد تركزت المناقشات في التعددية حول معرفة الحد الذي تقترب الديمقراطية الرأسمالية الغربية ، ضمنه ، من هذا المثل الأعلى . وقد طبعت هذه المناقشات بوجود تصورات مختلفة للتعددية . ويمكن تصنيف المقاربات النقدية التي ترى أن ضروب الاقتصاد الغربي لا تحقق هذا المثل الأعلى في زمر مختلفة . فهناك المقاربات التي تؤكدان صعود دولة الرعاية والتحويل البروقراطي للحياة العامة اعطيا الدولة سلطة قهرية مغالية وأخلا بالتوازن بين سلطة الروابط المتنوعة وسلطة جهاز الدولة لصالح هذه الأخيرة . وهناك التي تقدر أن العلاقة الثنائية بين الدولة والاقتصاد ، من جهة ، والدولة والنظام الانتخابي من جهة أخرى ، تولد سلسلة من التناقضات تحد من قدرة الدولة على الرد على تعدد المطالب التي تتجلى وترغم الدولة على اعطاء الأولوية لبعض فئات المطالب . وبعضها تؤكدان الاتفاق الضروري لمجتمع تعددي قد تأكل مسببا تكون رهوط من الناحيتين متشبثة بوجهة نظرها لا تسمح ، بتجمعها ، باستخلاص قواعد عامة وفق الطرائق التعددية التقليدية . ويقدر آخرون أن المؤسسات لا تستطيع تحقيق التعددية التقليدية . ويقدر آخرون أن المؤسسات لا تستطيع تحقيق أهدافها المعلنة ، وهذا الفاصل يترجم بضروب متنوعة من الانسحاب حيال النظام الاجتماعي (مثل نمو الاقتصاد السري ومستوى مرتفع من الجريمة أو الطلاق) وأن التفرجات في أهداف السياسة الاقتصادية ضرورية لنمو السياسات التعددية .

وتقوم قوة المثل الأعلى التعددي في كون معظم نقاد التعددية ، في اليمين واليسار والوسط ، يقرونها كمثل أعلى . وتباين الانتقادات فيما بينها حول الوزن النسبي الذي يجب أن يعطى لمختلف عناصر المثل الأعلى التعددي . فبعضها يركز على الحاح النظرية التعددية على حماية حقوق كل شخص وانفتاح الحياة السياسية وابداعيتها الناجمين عنها ، ويلج بعضها ، أيضا ، على ارادة خفض اللامساواة للسماح لكل

السكان الراشدين بان يكونوا مواطنين ، وتلح أخرى ، أخيراً ، على بحثها عن اجماع حول أهداف مشتركة .

ويضيف اعتبار آخر بعض التعقيد الى هذا المذهب . فيمكن ان تقترح نظرية (تعددية ثقافية) جواباً على المناقشة بين انصار مذهب « نسبية ثقافية » وانصار تصور التعددية بوصفها وسيلة لتحقيق شروط حياة أعلى من كل الشروط الأخرى . وبموجب هذه المقاربة ، لا توجد بضعة أشكال من التنظيم الاجتماعي تستطيع ترجيح حساب حساب لبعض من أجدر القيم والمعايير بالاعجاب ، بل ان كل واحدة منها تخضع أخرى لها دائماً ، والشرط الإنساني من شأنه ان يجعل كل تنظيم للحياة الاجتماعية يصطدم بحدود في بعض الميادين ولا يسمح لكل المقتضيات بالتفتح .

ان مثل هذا المذهب الذي يمكن ان يسمى بـ « التعددية الثقافية » يسلم بان نمط الحياة الذي يتبناه مجتمع تعددي يضحي ببعض الفضائل التي تستحق الاعتراف بها وتسمح بها أنماط أخرى . وهذا التصور يقود هؤلاء التعدديين الى الاعتراض على بعض الوجوه المحددة للتنوع الذي تقتضيه التعددية في بلد ما ، وإلى إعادة التفكير بالطريقة التي يعرف بها ، وبالعالم « ما هو آخر » في المجتمعات التعددية ، وهذا التصور يفتح الطريق ، أيضاً ، أمام تأمل حول التكاليف والأرباح المتولدة من قبول التعددية من جانب الفرد ويشجع اتساع المثل التعددي الأعلى للعلاقات داخل مجتمع ما الى العلاقات بين المجتمعات والدول . وإذا أخذنا هذا التعقيد في الحسبان ، فإن التعددية لا تقتصر ، اذن ، على المذهب الثنائي البعد الذي يدافع عنه ماديسون مثلاً . انها لا ترمي ، فقط ، الى تعبئة مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية وحسبان حسابها في مصلحة الاستقرار السياسي وحماية عدد صغير من الحقوق الفردية الأساسية بل هي تشجع ، في مستويات عديدة ، رفع نوعية الحياة السياسية والأخلاقية .

التقدم

فكرة التقدم هي احدى الافكار المركزية للحضارة الغربية ، وهي تعود الى اليونان وروما القديمة . وقد عرفت حضارات أخرى فكرة قابلية الكمال ، وهي الفكرة القائلة انه يمكن بلوغ الفضيلة والحكمة والسعادة ، ولكن هذه المفاهيم كانت تتوجه الى الافراد وحدهم ، وليس الى كل الانسانية ، والى شعوب كاملة . وفكرة التقدم في الغرب نوعية لانها تتوجه الى كل الانسانية ، اذ يعتبر ان الجنس البشري قد بدأ تاريخه في الجهل والخوف والبؤس ، ثم توصل الانسان الى السيطرة على محيطه والى مستوى معين من المعارف بعد ان ارتفع ، ببطء وانتظام ، الى مستويات متزايدة الارتفاع في الفنون والعلوم . وفكرة التقدم ، حسب تعبيرات ج. ب. بوري ، هي « تركيب للماضي واستباق للمستقبل » ، انها بنية ادراكية وفكرية .

وعلى الرغم من أننا ننزع الى التفكير بأن فكرة التقدم حديثة حصرا ، فان هذه الفكرة موجودة ، بوضوح ، في فكر اليونان وروما القديمتين ، كما لدى اوائل المسيحيين . وقد تحدث كل من بروتا غوراس وافلاطون وزينون وسينيك ولوكريس عن صعود الانسانية منذ الازمنة البدائية نحو معرفة متزايدة الكبر في ميدان الفنون . وكانوا ، فضلا عن ذلك يؤكدون ، بثبات ، ان هذا التقدم يجب ان يستمر في المستقبل ، خلال « الالف القرون » . وفي حين كان الفكر الكلاسيكي يحتوي ، ايضا ، على افكار ومعلومات دورية الهبوط أو الانحطاط بعد عصر ذهبي اولى ، فان فكرة التقدم الخطي كانت مألوفة لدى الاغريق والرومان .

وكان الامر كذلك بالنسبة لاولئك المسيحيين في عملهم لبناء ما نعرفه باسم الملحمة المسيحية . فقد كانت « تربية الجنس البشري » أساسية لدى القديس اوغسطين في كتابه « مدينة الله » . وفوق ذلك ، فان الطريقة التي يواجه بها التربية عبر العصور يمكن ، كما يمكن ان نتبين من الكتاب الثاني والعشرين من هذا المؤلف ، ان تكون ، من حيث

الجوهر ، في علمانية تربية أي اغريقي أو أي غربي في الازمنة الحديثة . وكان اكبر اسهام للقديس أوغسطين في مدلول التقدم فكرة ضرورته واستحالة الافلات منه . فلا يقتصر الامر ، كما يقول لنا ، على أن معارف الانسان ، الدينية أو الزمنية، قد تقدمت مرورا بمراحل مختلفة، بل ان مثل هذا التقدم كان ، ايضا « ضروريا » . وهو ضروري لان الله ، اذ خلق الانسان ، زوده بالقدرة المناسبة . وان جزءا كبيرا من فلسفة التقدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يكن سوى علمنة للحمة القديس أوغسطين المسيحية . وقد نقلت عقول نافذة ، مثل لينتز وكانت وكوندورسييه وهيجل وكونت وماركس ، الى الحدائث الرؤية الاوغسطينية لجنس بشري فريد ومتقدم ، من جهة ، ولاطار زمني يحمل عصرا واحدا لكل البشرية (أي عصرا يمكن أن يدخل تاريخ كل الشعوب المعروفة ، فيه ، وفق ترتيب زمني) ، رؤيته للصراعات كمحرك للتقدم البشري وتصوره ، أخيرا ، لضرورة وضع بانوراماالمجمل النمو من جهة أخرى . ومانراه في الفترة الحديثة هو ، بشكل خاص ، نقل الضرورة الالهية الى ضرورة طبيعية ، او بشرية خالصة مزعومة . فالصراع الطبقي يشغل ، بالنسبة لماركس ، في تاريخ الانسان ، الدور نفسه الذي يشغله الصراع بين المدينتين في عصر القديس أوغسطين .

وقد استخدمت فكرة التقدم ، في الغرب الحديث ، بصور عديدة ، في تصنيف شعوب العالم . فبعد القرن الخامس عشر ، طرح الناس على أنفسهم السؤال التالي : كيف نفسر ، وكيف نرتب التنوع الكبير للشعوب الموجودة والثقافات التي كشف المبشرون والمستكشفون عنها للغربيين ؟ وقد كانت هناك ، بالتأكيد ، عدة اجابات ممكنة ، ولكن واحدة منها كانت الاشهر ، هي تلك التي توفرها فكرة التقدم . . فقد كان ينظر الى الفروق الجيو - ثقافية كفروق في مراحل النمو . وهكذا اختار تورغو وكونت وماركس وتاييلور (ومؤلفون آخرون كثيرون اهتموا بالتطور الاجتماعي في الحاضر كما في الماضي) ان يفسروا كل الفروق الاجتماعية والثقافية الكبرى التي يجري تبينها بين شعوب العالم ، مدعين انها تفسر بالفروق

في درجة التقدم في برهة ما . وأوروبا هي ، بديها ، الأكثر نمواً والأكثر
امعانا في التقدم .

وكانوا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، يميزون تمييزاً بسيطاً
واحداً جداً - عندما يكون هناك تمييز بين « التقدم » و « التطور »
و « النمو » . وكان ذلك صحيحاً في دراسة البيولوجيا صحته في العلوم
الاجتماعية . فقد كانت أصول المخططات التطورية لكوندورسيه وكونت
وهيفل وماركس وجون ستوربات ميل مستمدة ، جميعها ، من الفكر
الدارويني . ومع ذلك ، فقد ظهرت في القسم الأخير من القرن التاسع
عشر بعض نظريات التقدم البشري القائم على آليتي الصراع والنزاع .
وهذا ما سمي بالداروينية الاجتماعية . وكان داروين نفسه مقتنعاً
اقتناعاً حميماً بالطابع المتقدم للتطور البيولوجي الذي عالجته في « أصل
الأنواع » (١٨٥٩) . وقد تأثر ماركس ، في البدء عندما قرأ هذا المؤلف ،
بالتوازي الموجود بين أطروحة داروين وأطروحته (على الرغم من أن
حكمه أصبح ، بعد ذلك ، أكثر تحفظاً) . إلا أن هربرت سبنسر ، وهو
تطوري بيولوجي واجتماعي ونبي التقدم في كل الميادين في الوقت نفسه ،
هو الذي ظهر ، في نهاية القرن التاسع عشر ، بوصفه المدافع الرئيسي
عن فكرة التقدم ، وقد صرح بأن التقدم ، من حيث جذوره المتشابكة
في السرورات البشرية الطبيعية الخالصة « ليس صدفة بل ضرورة » .

واللوحه مختلفة ، بالتأكيد ، في القرن العشرين . فمن المحتمل أننا
نلمس من الكوارث والانحطاط والتقهقر أكثر مما سبق لنا تبينه في
العالم القديم . ورغم ذلك ، فإن روح القرن العشرين مازالت ، كما
كانت الحال في الحضارة الكلاسيكية ، مستمرة في ترك مكان لفكرة
التقدم . وهي مازالت التصور الرسمي لكل البلدان الماركسية . وقد
مجدت من جانب الكاثوليكي الروماني تيلار دوشاردان الذي كان عالماً
ومنتقياً في المستحاثات . وكل الدراسات الحديثة تبين أن الإيمان بتقدم
البشرية ، بدرجات متفاوتة من القوة ، مستمر . وكوئنا نتبنى فلسفة

التقدم ، بصورة متزايدة ودون أن نشك فيها ، كسياسة قومية ودولية هو ، على وجه الاحتمال ، واقعة أكثر دلالة . ويمكن أن نتبين نتائج المقاربة ضمن حدود التقدم في التقسيم الذي مازال معمولاً به ، تقسيم الشعوب الى متخلفة ومتقدمة . الامر هو نفسه حين نشهد الغرب يتباهي بنمط نموه الخاص بوصفه المعيار العمومي .

التقليد

يفطي التقليد ، بمعناه الحرفي ، كل العناصر المنقولة من الماضي من ثقافة ما . والشيء الوحيد الذي لا يكون ، ضمن هذا المعنى ، تقليدياً هو ما يكون جديداً بصورة جلية أو انتقالياً بالبداية . الا أنه يحتفظ بمصطلح التقليد ، في الاستعمال المشترك ، للاعراف والمراسم والمعتقدات والمؤسسات التي لا تقتصر على كونها قديمة فقط ، بل تنسب إليها ، أيضاً ، قيمة هامة في الحاضر . ويدور الامر ، عامة ، حول قيمة دينية أو اخلاقية ، الا أنها يمكن أن تكون ، أيضاً ، قيمة سياسية أو متصلة بالتربية . فالتقليد هو عنصر ثقافي تكون له ، مهما كان قدمه ، قيمة حالية لاسباب وظيفية أو طقوسية .

وبداية القرن التاسع عشر هي الفترة التي جرى ، فيها ، الاهتمام بالتقليد : فقد بدا ، اذ ذاك ، أن نتائج الثورتين الكبيرتين ، الثورة الديمقراطية والثورة الصناعية ، تؤدي الى تآكل أقدم وجوه التراث الثقافي والاجتماعي الغربي — لا سيما التقاليد المتصلة بالاسرة بمعناها الواسع ، والجماعات المحلية والنلمية والروابط النقبلية والحرفيات وكذلك كل التقاليد المتصلة بالبنى الارستقراطية والملكية — أن لم تكن تؤدي الى تدميرها الكامل . وعند ذلك ، ظهر تمييز مثير بين « التقليد » و « الحداثة » . وقد ظهرت ، في الآداب والفنون والفلسفة والسياسة ، انتقادات بليغة ونافذة غالباً ، للثورة والحداثة . ووصف هؤلاء النقاد بانهم « تقليديون » واطلق عليهم ، حوالي عام ١٨٣٠ ، مصطلح « المحافظين » في الميدان السياسي كما في الميدان الثقافي .

وكان الاهتمام بالتقليد والماضي التاريخي ، سابقا ، بشكل اساسي، من شأن مختصين بالتاريخ القديم وبعض العاطفين . ويقع نمو الاهتمام بالتقليد ، في القرن التاسع عشر ، في سياق الارتكاس ضد فردية التيار الفكري للحقوق الطبيعية . وفي الوقت نفسه ظهرت الضرورة لمعرفة أحسن للتقليد بفعل انبثاق علوم اجتماعية جديدة، ولا سيما الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا والفلسفة المقارنة والفولكلور ، في حاجة الى أخذ التقليد في الحسبان . وكانت الدراسة العميقة للتقاليد التي بقيت حية تبدو وكأنها فتح نافذة على الماضي .

وقد أسهم مصطلح « التقليد » في تكوين واحدة من أهم تيبولوجيات الفكر الاجتماعي الغربي للقرنين التاسع عشر والعشرين . واتخذت المقابلة : التقليد – الحداثة معنى واضحا جدا يمتد من السياسة الى الفنون . وما هو أكثر من ذلك هو ان هذا التمييز يتسع ضمن نموذج مكرس لتحليل الطريقة التي يجري ، بها ، التكيف مع العالم في الماضي والحاضر . وهكذا ، فان « النظام ضد العقد » لدى هنري مين و« التقليد ضد الديمقراطية » لدى توكفيل و « الاقطاع ضد البورجوازية » لدى دوركايم يمكن أن تعد مستمدة لأساسها على المستوى المفهومي من هذا « التحول الكبير » للفرب .

وتتضمن هذه المقاربة وجها ديناميكيا هو : الفكرة القائلة ان النمو ناجم عن الجريان الطبيعي أو السوي للتقليدي نحو الحديث ، وان من مسؤولية رجال الدولة المتورين ان يسهلوا هذا النمو بكل الوسائل الممكنة . وكان كونت وماركس وولستر وارد يرون ، ضمنيا ، ان قانونا عموميا لا رجعة فيه يؤدي الى التحول المستمر للمجتمع التقليدي الى المجتمع الحديث ، وهذا الاخير يوصف ، بصور متنوعة ، على انه رأسمالي او اشتراكي أو تكنولوجي أو فردي .. وبصورة لا شعورية ، اكتسب التمييز بين التقليدي والحديث طابعا هجائيا . فما كان تقليديا في العالم كان أدنى وفي حاجة الى المساعدة . وقد حمل معظم علماء الاقتصاد الى القول بأن كل الشعوب تتوق الى التحديث وان هذا

التحديث هو الهدف السياسي للشعوب « التقليدية » للعالم بأسره .
وقد استندت المساعدة الغربية للعالم الثالث استنادا قويا الى هذه
التيولوجيا المركزة على العرق التي نلقاها اليوم ، بصورة رئيسية ،
في صميم المصرف الدولي (راجع التقدم) .

التمثيل

هو استحضار ، عن طريق وسيط ، للأشخاص أو رهوط أو
مجردات ليست حاضرة حقا . والممثل يتصرف ، في السياسة ، باسم
الذين انتدبوه للدفاع عنهم . ويمكن للملك أو دبلوماسي ، أو حتى عالم ،
أن يقوم بدور ممثل . ويتصف النظام التمثيلي الحديث بمجلس تشريعي
منتخب بموجب تمثيل اقليمي أو على اساس عدد سكان البلد . ويمكن
الدوائر الانتخابية ان تقابل تقسيمات سياسية أو ان ترسم بموجب
الاصطلاح . ويمكن لكل منها أن تختار ممثلا (الاقتراع على أساس
الدوائر الفردية) أو عدة ممثلين . وإذا كان هناك عدة منتخبين أو إذا
لم تكن هناك دوائر ، فيمكن ان يجري اختيار المنتخبين من الاحزاب
السياسية بموجب عدد الاصوات التي أعطيت لكل منها (التمثيل
النسبي) . ويمكن أن يقوم التمثيل ، أيضا ، على مجموعات عمل أو
مجموعات وظيفية أخرى (التمثيل الوظيفي) أو أن تحرف لمصلحة بعض
الرهوط : الاستقرائية الوراثية ، المتعلمون الخ ...

ونظريات التمثيل عديدة ومتناقضة . فبعض المنظرين يرى ان كل
حكومة تمثيلية ، ويرى آخرون ان الحكومة هي ، وحدها ، التي تستحق
هذا الاسم ، ويرى آخرون ، أيضا ، ان التمثيل مستحيل .

ويقوم التمثيل ، بالنسبة لتوماس هوبز ، على التصرف باسم
شخص ما سمح بالعمل . ففعل الممثل يفرض ، اذن ، على الذي يمثله
ويربطه . وعلى الرغم من ان هوبز يرى ان التمثيل يمكن ان يكون
محدودا في الزمن وفي مجال تطبيقه ، فانه حين يدور الامر حول « عقد

اجتماعي « بين ملك وشعب ، فان الملك يملك الحرية الكاملة في التصرف ، وافعله نلزم الافراد وبالتالي ، فان كل حكومة فعلية تمثيلية . ويدافع منظرون آخرون عن الاطروحة المعاكسة . ان الممثل مسؤول امام من يمثلهم وعليه التزامات نوعية ، في حين ان لفوضيه حقوقا وسلطات خاصة .

وهاتان النظريتان شكليتان لأنهما تكتفیان بتحديد أين تبدأ العلاقات بين الطرفين وأين تنتهي . ويهتم منظرون آخرون بجوهر ما يجري خلال التمثيل ، وبعبارة أخرى بكيفية التمثيل . ويتصور بعض هؤلاء التمثيل بوصفه « استبدال » لشخص أو شيء غائب بالمشابهة أو بالترميز .

ويمكن للمجلس التشريعي ان يعد نسخة مطابقة للامة ، مرآة لها . فممثل فرد ما هو تركيب له . وقد يعد الممثل ، ايضا ، فنانا أو كوميديا يقدم أو يصف أو يدعي بصدد من يكونون موضع تمثيل . وهو يفعل ما هو أكثر من تمثيل ، فالمشابهة ليست مطلوبة في التمثيل الرمزي . فالممثل رمز بالاصطلاح أو لأن لصفاته تأثيرا سيكولوجيا في الممثلين أو في جمهوره .

وأخيرا ، فان التمثيل يقوم على « التصرف لصالح » آخرين بصورة مستقلة تتجاوز الترخيص الشكلي أو المسؤولية في ميدان محدد . ويمكن لعدة تعبيرات ان تصف هذه الفعالية ، أي دور الممثل : فهو يتصرف لحساب الممثلين وباسمهم ومكانهم ، كما كان من شأنهم ان يتصرفوا أو كما كان ينبغي عليهم ان يتصرفوا ، من أجل خلاصهم وبالتوافق مع آمانياتهم ورغباتهم وآرائهم أو سعيا وراء مصلحتهم ورخائهم أو سعادتهم .

ويستند كل تعريف الى استعمال شائع لكلمة « مثل » ، ولكن كلا منها متحيز ويجهل وجوها أخرى لدلالاتها . ونظرية التمثيل مشوبة ، بالإضافة الى صعوباتها ، بمسائل أساسية أخرى : وهكذا يناقش التفويض واستقلال الممثل . هل ينبغي على الممثل ان يفعل ما يريده

مفوضه او ما يرى انه الافضل ؟ ان انصار التفويض الشرطي يلحون على الالتزام الذي يربط الممثل بمفوضيه ويرون ان المفوضين لا يكونون ممثلين اذا لم يتفق عمل ممثلهم مع رغباتهم وحاجاتهم . ويرى المدافعون عن الاستقلال ان دور الممثل في مجلس وطني هو العمل للصالح العام ، فليس عليه ان ينقل ، آليا ، قرارات اتخذها آخرون . وادموند بورك كان المدافع الالامع عن هذا التصور .

وهناك مسألة أخرى تتصل بقيمة التمثيل وامكانية وجود تمثيل حقيقي . ان جان جاك روسو يرى ان المؤسسات التي تسمى نفسها تمثيلية لا تفعل شيئا خلافا انها تحل ارادة بضعة اشخاص محل ارادة شعبكامله دون ضمانه اوحتى احتمال للتطابق بين الارادتين : فالقترعون ليسوا احرارا الا في برهة الانتخابات . وما ان يمثلوا حتى يصبحوا ، من جديد ، خاضعين لارادة آخرين . وقد عد التمثيل ، منذ القرن السابع عشر ، بديلا للديمقراطية المباشرة عندما يصبح شعب ما اكبر عددا من ان يستطيع حكم نفسه دون وسيط . ولكن وجهة النظر هذه خاضعة ، بانتظام ، لمعارضة ديمقراطية ضمن خط روسو : فالقبول هو اسهام شخصي في ادارة الشؤون العامة ، والشعب الملتزم سياسيا والفعال هو ، وحده الحر ، والمؤسسات التمثيلية تحبط المواطنة الفعالة .

فمسائل التمثيل في السياسة نظرية وعملية اذن : لمن ، ولأي شيء ، يجب ان يطيع الممثلون - لناخبيهم ، لمنطقتهم كلمة ، لحزبهم ، للمصلحة العامة ؟ هل يجب ان يقوم التمثيل على تقسيمات تقليدية ام على الاحزاب 'م على المجموعات الوظيفية ، ام على العدد (« صوت لكل شخص ») ؟ واذا رسمت الدوائر بالاصطلاح ، فما هو نوع الاقتراع العادل ؟ ما هو اهم عنصر في التمثيل السياسي : الصفة التمثيلية (مشابهة المنتخبين للامة ، التمثيل النسبي للاقلييات) ، تعبيره الرمزي (قدرته على اشعار الناس بانهم موضع فهم واهتمام) ، تنظيمه (ممثلون يتلقون التعليمات ويراقبون من جانب مفوضيهم) ، قدرته على الحكم (مداولات وقرارات من جانب ممثلين غير مرتبطين) او الولاء لقائد او سياسة او حزب سياسي ؟

التمييز

يدل التمييز ، في أوسع معانيه ، على ادراك فرق او على تفريق او على معاملة فرقية . والمبدأ الارسطوطائي للعادلة يرجع ، احيانا ، الى التمييز بمعنى حيادي بمطابقته بمعاملة الشؤون المتشابهة بصورة متشابهة والشؤون المختلفة بصورة مختلفة . فالعلم الذي لا يميز بين تلميذ جيد وتلميذ رديء ، مثلا ، قد يكون غير عادل حيال الاثنين .

ولكن التمييز يخرق ، في اوسع استعمالاته ، القاعدة الارسطوطالية بمعاملة افراد بصور مختلفة في حين انه لا توجد فروق ملموسة ، اخلاقيا ، بينهم . ويكون هناك تمييز عندما توزع الارباح والاعباء الاجتماعية بموجب معايير غير مبررة ولا تقبل التبرير . والولادة هي أحد المعايير التي ترجح التمييز .

وينطبق التمييز ، في اغلب الاحيان ، على رهط محدد بالعرق او الجنس او المنشأ الاجتماعي . ولا يعد الافراد سوى اعضاء في البهط الذي يحتفظ له بمعاملة ادنى . ويجري هذا النموذج في التمييز ، خاصة في ميادين التربية والسكن والسلك المهني . وقد يكون صريحا ومنصوصا عليه قانونا او اكثر وغير رسمي عندما تقوم التسميات المدرسية على اساس جغرافية تمييزية او عندما تستبعد اختبارات القبلية لعمل ما ، جزئيا ، المرشحين السود او النساء .

ان مثل هذه المعايير المطبقة لتوزيع الارباح والاعباء غير مشروعة ولا تقيم ، واقعيًا ، علاقة بين اعطاء عمل ما ومواصفات الافراد . فالعرق والجنس محددان بيولوجيا ويفلتان من ضبط الافراد . ولكن بعض اعضاء الرهط يرون انفسهم مخصصين بمكان متدن في المجتمع ، فيحرم عليهم حقهم في أن يكونوا افراداً لهم حقوق مماثلة لحقوق الآخرين . والاتجاهات التمييزية تكون ، احيانا ، ذات جذور عميقة في المجتمعات التي تنتهي الى الانقسام الى طبقات راسخة .

وقد اقترحت احيانا ، لمعالجة التمييز ، معاملة تفضيلية للذين كانوا ضحايا ضروب تمييز او القيام بتمييز معاكس او ايجابي .

وقد تتصل مثل هذا التدابير بمجمل رهط ما (السود والنساء مثلا) وقد لا تصيب الا الذين كانوا ضحايا مباشرة لضروب التمييز . وهي تجد تبريرها في منظور منفعة او تناغم اجتماعي ، في تنشيط مساواة افضل في الفرص او في الانشغال باصلاح اضرار معاناة .

وفي الولايات المتحدة جملة من التدابير ، الفعل التاكيدي ، ترمي الى تصحيح الصور المتنوعة للتمييزات السابقة . وبعضها يعود الى مبادرات الحكام ، وهناك اخرى فردية واخرى صادرة عن السلطات الساسية . وهي تتضمن ، احيانا ، تمييزات تفضيلية او ايجابية . وقد جرت مناقشة حول معرفة ما اذا كانت التدابير التي تنص على اهداف وَاَجال لدمج الاقليات من طبيعية تفضيلية واقعا .

تورغو ، آن روبير جاك

١٧٢٧ - ١٧٨١

عالم اقتصاد فرنسي تأثر بفلسفة الانوار وبالمذهب الفيزيوقراطي . حاول تورغو تطبيق سياسة اقتصادية حرة عندما سمي مراقبا عاما لمالية لويس السادس عشر ، بين عامي ١٧٧٤ و ١٧٧٦ . واشهر مؤلفاته هو « تأملات في شكل الثروات وتوزيعها » (١٧٦٦) .

تورو ، هنري دافيد

١٨١٧ - ١٨٦٢

فيلسوف راديكالي امريكي . ولد في كونكورد، في ولاية ماساشوستس وكان من استعلائيين نيوانغلند ووثيق الصلة بلمرسون . وقد دمج تورو ، وهو انتقائي ، بين الثقافة الكلاسيكية الاغريقية

واللاتينية والشرقية والامرنديانية، كما دمج ، فيها ، كخبير ومن اصحاب النزعة الطبيعية ، ملاحظاته حول المنطقة . ولم يكن توررو مفكرا منهجيا ، وكتابات غلبا ما تعكس اصولها : مقالات صحفية او محاضرات . وقد عبر ، وهو نصير الفردية الراديكالية ، عن فكره بصورة متنوعة : فهو ، كرومنطقي ، يذكر العفوية والتفرد في الظواهر الطبيعية ، ويتصدى ، في السياسة ، لمسألة الطاعة للحاكم والوعي الشخصي والرخاء المادي .

وقد دفعته فرديته والعلوم الى اتجاهين . الاول لا سياسي . ففي « والدين » (١٨٥٤) المكتوب بعد سنتي عزله في والدين بوند ، يتحدث توررو عن غوصه في الطبيعة والخلق الادبي . انه اعلان استقلال شخصي حيال قواعد مجتمع غير مستنير ومؤسسته . والفردية هي الاكتفاء الذاتي ، الطمانينة والانفصال .

ولكن توررو يلتزم سياسيا ، ايضا ، مبشرا بمقاومة السلطة لان الفعل الشخصي ، كما يقول ، يجب ان يتفق مع المبادئ التي يدافع عنها . ويقدر توررو ، في كتابه (العصيان المدني) (١٨٤٩) ، انه يجب معارضة الرق الذي لا يمكن للمرء ان لا يكون شريكا فيه (راجع العصيان المدني) . وهو يقول : « ان الالتزام الوحيد الذي يقع على عاتقي هو ان افعل ، في كل لحظة ، ما ارى انه صحيح » ، مستندا ، في ذلك ، الى الضمير ومبدأ القبول . ويتحدث توررو كرجل وكمواطن ديمقراطي . وهذا البحث ، مثل كتاباته الاصلاحية الاخرى ، يسهم في ادبيات اصل القهر وخلوده . وهو يثير تساؤلات اوسع حول طبيعة المجتمعات التي نعيش فيها وحول معنى الانتماء الى جماعة ، وهو يسهم في التساؤل حول معرفة الى أي حد يمكن للديمقراطية ما ان تتسامح بالانطواء في الحياة الخاصة والاستنكاف الضميري .

ويتصالح الموقفان ، الانسحاب المطنن والالتزام السياسي ، في رؤية توررو السياسية . فهو لا يرى الانفصال مثلا اعلى بقدر ما يراه صورة ناجمة للنقد الاجتماعي . والكمال الشخصي هو وسيلة لتصرف

المرء « بكل نفوذه » ليتجاوز الاقتراع والعمل السياسي الجماعي وليقترح اصلاحات . وهو لا يتصور الديمقراطية الليبرالية كمجتمع حقوقي أو تجاري ، بل كحلبة تسمح للأفراد البطوليين بتأكيد ذاتهم .

توكر ، بنجامان

(١٨٥٤ - ١٩٣٩)

موضوي امريكي ، ناشر وصحفي . وقد أصبح توكر المنظر الرئيسي للفوضوية الفردية في عصره .

توكفيل ، اليكسيس دو

(١٨٠٥ - ١٨٥٩)

مؤلف سياسي وعالم اجتماع ومؤرخ فرنسي . ولد في أسرة أرستقراطية ملكية . وكان أبوه الذي أفلت ، في اللحظة الأخيرة ، من المقصلة محافظا في عهد الملكية . ودخل اليكسيس نفسه سلك القضاء عام ١٨٢٠ . وقد غاصت به ثورة تموز عام ١٨٣٩ في مأزق بين عواطفه الملكية والمقل الذي يدفعه الى رفض عودة أسرة البوربون . فقرر ، اذ ذاك ، السفر الى الولايات المتحدة بصحبة صديق له ، غوستاف دوبومون . وكان الهدف الرسمي لهذه الرحلة التي بدأت عام ١٨٣١ لتنتهي عام ١٨٣٢ هو دراسة النظام الجزائري الامريكي . ونشر الصديقان كتاب « حول النظام الجزائري في الولايات المتحدة وتطبيقه في فرنسا » عام ١٨٣٣ . الا أنه كان للاثنين مشاريع أوسع تجسدت ، فيما يتعلق بدومون ، في قصة بعنوان « ماري » . اما توكفيل ، فقد نشر اول جزء من « الديمقراطية في أمريكا » عام ١٨٣٥ ونشر الثاني عام ١٨٤٠ ، وهو ما اعطاه شهرة دولية . وقد ترجمت مؤلفاته ونشرت في الولايات المتحدة وانكلترا والمانيا . وانتخب عضوا في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٤١ .

واستقال توكفيل من منصبه وانتخب نائبا عن الملنش عام ١٨٣٩ ، في دائرة فالسون في النورماندي . وبقي في مجلس النواب حتى ثورة ١٨٤٨ . ولم يكن لتوكفيل دور سياسي هام في تلك الفترة لانه لم يكن خطيبا كبيرا ، جزئيا ، وكذلك ، جزئيا أيضا ، لانه ظل بعيدا الى حد ما عن غيزو كما عن المعارضة ، وهو ما عده شكلا من الاستقلال ، في حين وصفه آخرون بالابهام السياسي . وانتخب ، بعد ثورة شباط ١٨٤٨ ، عضوا في الجمعية التأسيسية وساهم في صياغة الدستور . وانتخب عام ١٨٤٩ ، في الجمعية التشريعية التي غدا نائبا لرئيسها واصبح وزيرا للخارجية بين حزيران وتشرين الاول ١٨٩٤ . وانتهت حياته السياسية مع انقلاب لويس نابليون (٢ كانون الاول ١٨٥١) الذي عارضه بعنف . وكرس بقية حياته لدراسة التيارات الاجتماعية والايديولوجية الكامنة وراء تاريخ الثورة والامبرطورية . وفي عام ١٨٥٦ نشر كتابه « العهد القديم والامبرطورية » .

ان افكار توكفيل مطبوعة باستمرار واقمي ، وتربط بين افكاره وسلوكه السياسي صلات وثيقة على الرغم من الفروق الظاهرة بين مؤلفيه الاساسيين وعلى الرغم من تقلبات حياته السياسية . ويتساءل توكفيل ، من خلال دراسة تاريخ امريكا وفرنسا ، حول ظهور الديمقراطية ونتائجها . وكان لهذه الدراسة ، بالنسبة اليه ، هدف هام . فقد كان يجب ان تبين ما ينبغي فعله للمحافظة على الحرية التي كان يقدراها مهددة بالديمقراطية .

ما الذي يسميه ديمقراطية ؟ ما الاخطار التي تحملها الى العالم الحديث ؟ ما هي الافعال اللازمة للوقوف في وجه هذه الافكار ؟

ان توكفيل يستعمل الديمقراطية بمعنيين مختلفين . فالديمقراطية ، في معنى اول ، هي نظام تمثيلي قائم على اقتراع واسع ولكنها ، بمعنى آخر اكثر دلالة ، مجتمع تعد المساواة ، فيه ، القيمة الاجتماعية الاساسية . وهذه المقاربة الاخيرة هي التي يتساءل ، ضمنها ، عن النتائج ، عن التصرفات الاجتماعية للمسؤولية التي تميز الديمقراطيات .

وهو يجمع جملة نتائج المساواة في مصطلح الفردية ، وهو مصطلح يعطيه معنى هجائيا على عكس معظم المفكرين الليبراليين . ويركز على سمتين للمنتجات الديمقراطية هما الايمان بالعقل الفردي كأساس للآراء والمعتقدات ، والاستقطاب حول المصالح أو الغايات الشخصية .

ويرى توكفيل أن التمرد ضد السلطة الثقافية وتأكيد أولويات قدرات العقل الفردي هما عنصران أساسيان للموقف الطبيعي في الديمقراطية . ويعبر عن ذلك ، على المستوى الفلسفي ، بالثورة الديكارتية . وتقع الطباع الأمريكية على مستوى المواقف الاجتماعية في المنظور نفسه . وتوكفيل يدرك ، في أمريكا الديمقراطية ، صفة عامة لم تبرز حتى ذلك الحين . فكل أمريكي يقدر أن له الحق في أن يضع موضع المسألة الأفكار مهما كانت ، حتى لو كانت مكرسة بالتقليد ، ويؤمن على هذا النحو ، بقدرة كل فرد على وضع هذه الأفكار موضع مسألة . فالديمقراطية تؤمن ، فعلا ، بالمساواة الثقافية ، وهو ما يولد تصورا عاليا لقيمة الفرد وكرامته . وهذا الموقف يولد صورة فكرية خاصة تمنح امتيازاً للتجريدات والأفكار العامة البسيطة التي تطلب القليل من المعارف والحكم وتكون ، إذن ، قابلة للفهم من قبل الجميع .

وتؤدي الفردية الديمقراطية ، أيضا ، إلى انانية خفية ، إلى اتجاه منتشر جدا إلى الاعراض عن الشؤون العامة وعدم انشغال المرء ، في نهاية المطاف ، بغير الرخاء المادي لاسرته . وهذه الانانية تعبر عن نفسها في الاعلاء من شأن الطموح الشخصي والمنافسة . والخصومات تحتد في مجتمع يكون ، فيه ، الصراع من أجل السلطة وتملك الخيرات مفتوحا (أو يجب أن يكون كذلك) وحيث لا يمكن نسبة الفشل إلى عوائق الولادة . وقد نجم عن ذلك ، على المستوى الأيديولوجي ، الرفع من شأن التساوي في الفرص ، ومع ذلك ، فإن الآخر يحسد على نجاحه الذي يثبت ، على ما يبدو ، تنوع القابليات . وتتجلى الانانية ، أيضا ، في مادية ضيقة . فهذا الشغف الذي يكشف عنه توكفيل ، شغف الطبقة

الوسطى بالأمن المادي الطبيعي في مجتمع ينذر ، فيه ، وجود من يكونون على درجة من الفقر كافية من أجل التخلي عن الأمل في النجاح المادي ولا يكون الأغنياء ، فيه ، على درجة من الغنى تفهمهم لنسيان تهديد الفقر . والمادية والكآبة مرتبطتان برباط لا ينقسم . ولا يمكن للمرء ، قط ، أن يكتفي بما يملك لأن رغبات جديدة تظهر باستمرار .

ماهي المتضمنات السياسية لهذه المواقف الفردية ؟ أن توكفيل يرى أن هذه المواقف الفردية قد تشكل تهديدا للفردية الشخصية بقدر ما تشجع الخضوع للرأي العام وتمركز الدولة وتوطدها .

وتلح الأيديولوجية الديمقراطية على الاستقلال الثقافي للفرد . إلا أن كل مجتمع يحتاج إلى سلطة ثقافية ، مصدر وحدة ، والديمقراطية تجد هذه الوحدة في الرأي العام ، في « طغيان الأغلبية » . وينجم التطابق مع أكثر المواقف والآراء انتشارا وتسليما بها عن العقوبات والمكافآت المفروضة . وعندما يسأل توكفيل لماذا لا يوجد ، عمليا ، ملحدون في أمريكا ، فلقهم يجيبونه بأن الملحد الصريح لن يجد ، دون شك ، عملا أو زبائن . ولكن توكفيل يرى أن الإجابة عن هذا السؤال ترد إلى جذور سيكولوجية أعمق . فكل فرد يحس نفسه ، عندما يجابه بآراء أغلبية المتساوين معه ، أنه عاجز على المستوى الثقافي . فيجب أن تكون الأغلبية على حق على اعتبار أن كل شخص يعد واحدا ، وأن أحدا لا يستطيع أن يدعي أنه يمتلك الحقيقة وحده . فالتطبيقات الثقافية مستبطنة ، إذن ، والفرد يصل إلى اليمين بأنه على خطأ إذا كان له رأي مباين مهما يكن الاستعمال السياسي لهذا الرأي . وهذا الموقف التطابقي يحد من الاستقلال الفردي .

وتهدد المواقف الفردية الحرة بصورة أكثر مباشرة لأنها تهدد بأن تؤدي إلى دعم سلطة النولة . فهجمات المدافعين عن الديمقراطية ضد الامتيازات والحريات الاقطاعية للأفراد والجماعات والنقابات جرت من خلال سلطة الدولة وولدت زوال مراكز السلطة المستقلة عن الحكومة

المركزية . والرغبة العامة في المساواة ووحدة المعاملة تقود الى المركزية ، الى « غريزة ديمقراطية » . وتوكفيل يرى أن انانية المجتمع تنمي هذه السيرة . فيما أن الناس لا يهتمون إلا بالارباح ولا يهتم برفضون المسؤوليات الاجتماعية عن بلاد ، فانهم يجازفون بترك اللعبة السياسية للسياسيين مهما كان الثمن ما داموا يضمنون النظام والاستقرار . وفتحت المجتمع نتيجة للمواقف الفردية يهدد ، بشكل خاص ، بتوليد وضع تكون ، فيه ، الدولة ، المنظم الوحيد للمجتمع والمبادر الوحيد في العمل الجماعي .

وقد تكون النتيجة المحتملة لهذه الآليات نوعا جديدا من الاستبدادية . وهو جديد لان الامر لن يدور حول طفلان ولا حول قمع ، بل حول تسلسل متعاقم من جانب الدولة مقبول من الافراد الاكثر خوفا حيال الرأي العام من أن يعارضوه والاكثر انشغالا بهمومهم الخاصة من أن ينشغلوا بالشؤون العامة والاكثر وعيا بقيمة النظام الاقتصادية من أن يفامروا بالفوضى . ان مثل هذا النظام لن يضعف الحرية ، فقط ، بل ارادة الحرية أيضا .

الا أنه اذا كانت هذه الاخطار السياسية للديمقراطية الاجتماعية تشكل اخطارا رئيسية ، فان تجنبها ممكن أيضا . وقد وصف توكفيل كمفكر كان يسعى الى التهرب من المستقبل ، وكان يفكر ، بالتأكيد ، في أن الاتجاه نحو المساواة الاجتماعية سيستمر ، حتما ، في أوروبا . ولكنه كان معارضا قويا للنظريات الحتمية في التاريخ ، ولم يكن هدفه القاء الضوء على الضغوط التي يولدها الوضع الجديد على الحياة السياسية فقط بل كان هدفه ، أيضا ، تحديد طبيعة السياسات المختلفة التي كان يمكن أن تتخذ من أجل مواجهتها . واذا كان انبثاق صورة جديدة من الاستبدادية محتملا ، فانه ليس محتوما ، ويمكن ، ضمن بعض الشروط ، الأمل في أن يستطيع نظام جديد للحرية الديمقراطية أن ينمو .

وقد كانت كل مقترحات تفكيك المؤسساتية مكرسة لترحيل تحقيق هذا الاحتمال الاخير . وكانت هذه التوصيات تقوم ، جزئيا ، على وجهة النظر الليبرالية التقليدية حول توزيع السلطات ولكنها كانت موجهة ، ايضا ، نحو دعم ارادة الحرية . وهذا الوعي للدور الممكن للبني المؤسساتية في التكوين المدني هو ما يميز وضع تمييز تفكيك عن المفكرين الليبراليين الذين سبقوه .

ويضع تفكيك ، في المرتبة الاولى من الادوية الممكنة للديمقراطية الاجتماعية ، الديمقراطية السياسية . فقد كانت الديمقراطية التمثيلية تبدو له متضمنة لضروب ضعف عديدة على مستوى السلطة المركزية : فهي ترجع عدم الاستقرار السياسي وضعف الادارة السياسية وتهدد بدعم قوة الراي العام . الا انه يجب ان نأخذ في الحسبان قيمتها من وجهة نظر تربوية : فهي تدخل الافراد في الحياة السياسية وتستثير مناقشات حول موضوعات ذات أهمية جماعية وتربهم على تصرفات مشاركة توازن الاتجاهات الى الخمول السياسي . وعلى الرغم من ان الديمقراطية قد تكون شرطا لازما للحرية الديمقراطية الا انها ليست ، بالتأكيد ، شرطا كافيا . وكان تفكيك أكثر قوة في دفاعه عن حل مركزية السلطة الحكومية والادارية . وكان يرى كثيرا من المزايا لمثل هذا النظام بالنسبة للادارة المركزية في فرنسا ، ولكنه كان يركز ، فوق ذلك ، على كون لامركزية السلطة تسمح بمساهمة متزايدة في الحياة السياسية .

والآمال نفسها كانت تدعم دفاعه عن السلطات الترابطية الوسيطة وعن حرية الترابط . فقد كان تبشر السلطات الذي يميز المجتمع الارستقراطي يحتاج الى بديل يمكن ايجاده في نظام روابط حرة . وهذه الروابط تستطيع موازنة سلطة الدولة وبلورة الآراء والمصالح التي تبقى ، دون ذلك ، بكاء والتعريف بها ، وتستطيع ان ترجع التضامن الاجتماعي وتحد ، بذلك ، من التبعية حيال مبادرات الدولة . وهي تستطيع ، بشكل خاص ، ضمان صورة تربوية مدنية بحملها الناس

الى منظمات معلوية محطمة ، بذلك ، عزلتهم الاجتماعية وجاعلة اياهم اكثر رغبة في تحمل مسؤوليات اجتماعية اوسع . والاحزاب السياسية كانت ، في ذهن توكفيل ، اهم صور الترابط الطوعي ، وكانت الصحافة الحرة اهم شرط مسبق لنظام ترابط ناجح .

وكان توكفيل يسمي نفسه « جنسا جديدا من الليبراليين » . وكان هذا الوصف صحيحا . فلم يكن احترامه للحرية الفردية ، بالتأكيد ، جديدا ، ولكن قلقه من التهديدات الجديدة لها والخيال السياسي الذي برهن عنه باقتراحه علاجات لهذه التهديدات يبرر هذا التاكيد .

تولستوي ، ليون

(١٨٢٨ - ١٩١٠)

كاتب ومؤلف سياسي روسي من اسرة ارسطراطية . وقد تابع تولستوي ، خلال فترة قصيرة ، دروس جامعة قازان ، وفي الخمسينات من القرن التاسع عشر ، اشترك في العمل العسكري في القوقاز والقرم . وهذا العقد نفسه هو الذي شهد نشر اولى اعماله (ذات صفة الترجمة اللاتينية) .

وشهدت الستينات ، من القرن نفسه ، كتابه « الحرب والسلام » والسبعينات كتابه « أنا كلرنيئا » . وفي نهاية هذا العقد ، قادته أزمة داخلية الى اعادة جذرية لصياغة موقفه من الدين ، ومن عمله وتصوراته العامة . وأصبح منزله الريفي المتواضع في ياسنا يبوليانا (جنوب موسكو) مكانا يتوافد عليه تلاميذ عديدون . وقد اشتد ذلك بالتوترات العائلية ولأدى به الى هجران بيت الاسرة في خريف عام ١٨٩٠ . وقد توفي بعد ذلك بعشرة ايام في محطة استا بوفو للخطوط الحديدية .

وبالطبع ، فان أكثر ما يعرف به تولستوي هو كونه مؤلفا لروايات « الحرب والسلام » (١٨٦٨ - ١٨٦٩) و « أنا كلرنيئا » (١٨٧٥ -

(١٨٧٧) و « البعث » (١٨٩٩) وكذلك لعدد من القصص القصيرة والمسرحيات . ولكنه أصبح ، لاسيما في نهاية حياته ، في مثل هذه الشهرة من أجل أفكاره . وكتب بغزارة ، وذلك ليس في ميدان الاداب فقط . فنصف المجلدات التسعين من مؤلفاته الكلمة يتألف من « مذكراته » و « مراسلاته » . ومن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، تمييز تولستوي الاديب عن تولستوي المؤرخ والمفكر السياسي والاخلاقي والمربي والمنظر في الفن والمصلح الاجتماعي أو مؤسس ديانة جديدة . ولم يكن من شأنه ، فضلا عن ذلك ، ان يتمنى هذا التمييز وهو الذي كان يرغب كثيرا في ان تتكامل مختلف فعاليته في اطار متماسك على المستوى الاخلاقي . وكانت الشعبية والاستقرائية لتلقيان فيه : فقد كان قليل التسامح حيال البورجوازية والمتقنين .

ودور تولستوي في ميدان المساجلات الفكرية سابق جدا لتحوله الذي جرى حوالي عمر الخمسين ، حتى ولو كان هذا الدور قد تضخم بعد ذلك . وقد احتار قراء « الحرب والسلام » اذ رأوا هذه الرواية تستخدم لترويج نظرية في التاريخ تظهر ، صراحة ، في مواضع مختلفة من المؤلف ، وتؤلف الموضوع الرئيسي لخاتمة الرواية وللتمثيل على هذه النظرية . والمكان المعطى للمسائل الريفية في « آنا كارينينا » في مثل هذه لاهمية تقريبا . والنظرية التاريخية لتولستوي تسمى الى تقويم دور الارادة الحرة لمن يفترض فيهم انهم « عظماء » ومداهها . وبالمقابل ، يوجد داخل الطبقة الفلاحية فهم عفوي للطريقة التي تجري بها ، الامور واقعيًا وللصورة التي يجب ان تعاش عليها الحياة .

ويرى تولستوي ان الفساد يختفي ، في كل مكان ، في حياة المدينة المطبوعة بالمال والتربية . ومن نظن انهم خبراء هم ، في كل مكان : مشعوذون ، والعدالة قناع يخفي الاحتيال والعنف ، والدولة جهاز قمع وحشي في خدمة مصالح الاغنياء . وهو سيندد ، اخيرا ، بهذه الشرور بشدة لا يبلغها سوى قليل من الماركسيين . الا انه لا العنف السياسي البناء ولا العنف الثوري يستطيعان ، في رأيه ، توليد وضع

افضل . فهذا الاخير لا يمكن أن ينجم الا عن ولادة فردية جديدة قائمة على الخبرة الدينية والحساسية والفضائل البسيطة للعمل الشريف .

وعلى الرغم من أن تولستوي أعلن أنه ليس من التولستويين (بالطريقة نفسها التي تباعد ، بها ، ملركس عن الماركسيين) ، فإنه نشر ، بقوة ، صيفته الخاصة للمسيحية المجردة الى درجة أصبحت ، معها ، ديناً جديداً . وهو يستخلص من الاناجيل ، مستبعداً كل مظهر صوفي وطقوسي وظلامي وتسلسلي لتعليم الكنيسة ، ما يقدر أنه القسم المركزي منها على الصعيد الاخلاقي (لا تدن أن لم تكن تريد أن تدان) . وقد أظهر تعاطفه مع طائفة دوخوبور وساعدها . ولم يكن نجاحه ضئيلاً . فما زال يوجد ، حتى اليوم ، تولستويون على الرغم من أن الجماعات المؤسسة لتحقيق ما كان قد علمه لم تنجح في النمو . ومارس مذهبه في المقاومة غير العنيفة تأثيراً مباشراً على غاندي الشاب الذي تبادل ، معه ، المراسلة .

وليس تولستوي مفكراً سياسياً بالمعنى الشائع للكلمة . ومع ذلك ، فقد كان لكل أفكاره التاريخية والدينية والبديعية بعد سياسي أو متضمنات اجتماعية سياسية . وكانت موهبته في هجماته ضد أكثر الشرور رواجاً (الحروب ، الوطنية ، الدولة ، عقوبة الإعدام ، العلوم الحديثة ، الصحة ، الكسل ، استهلاك اللحم والكحول) أقل منها في قدرته على تحديد الوسائل ، بصورة واقعية ، لبلوغ نظام سياسي واجتماعي أفضل أو في تعريف خصائص مجتمع أفضل . ومقارنته تشبه الفوضوية وغالباً ما عدت كذلك حتى ولو كان من شأن تولستوي نفسه أن يرفض هذا الوصف . فتصوره لمجتمع أفضل قائم على الطبقة الفلاحية فيه شيء من الأبوية والنزعة البدائية . ورسائله الإيجابية معارضة ولكنها غير دقيقة . . « لا ينبغي عليكم أن تفعلوا ما يطلبه منكم القيصر والاحزاب السياسية ، بل ما هو طبيعي بالنسبة لكم كبشر ، ما تقتضيه منكم تلك القدرة التي بعثت بكم الى العالم » (وماذا يجب أن نفعل ؟) (١٩٠٤) . وكان مثله الأعلى الاخلاء : فقد كان الفيلسوف

الطوباوي ، ن. فيودوروف ، أحد النادرين الذين مارسوا عليه تأثيرا هاما . وكان تأثير روسو اكثر نفوذا ايضا ، وقد حرصت فعاليته العقلية في وقت مبكر جدا ، خلال السنوات التي قضاها في مدرسته الريفية في ياسنايا بوليانا .

وغالبا ما تبدو مقالات تولستوي السياسية صلفة ، هدامة ، ساذجة او غريبة تماما . وقلما يفتقر الى السلطة والوضوح في محاكمته ويبرهن عن نضارة ادراك مدهشة . وكان يعطي قيمة كبيرة للتعبير عن الحجج التي تدعم مبادئه الاساسية بصورة بسيطة متجنباً ، بذلك ، اللجوء الى حجة سلطوية . وهذه الملاحظات تنطبق على « ما هو الفن ؟ » (١٨٩٨) اكثر منها على أي مؤلف آخر من مؤلفاته . ان هذا البحث يجمع معظم مزايا اهتمامه الايديولوجية الكبرى . فالقدرة الاصلية للفنون تعطيها أهمية كبرى في بناء الاخاء الانساني . الا اننا نجد ، في كل مكان ، فنا مزيفا (قائما على الاستغلال ، غير طبيعي ، غير صاف ، كاذبا ومدعيا) : ومؤلفاته الخاصة لا تفلت ، هي نفسها ، من ادانته لها .

الا انه ، كما يحصل دائما معه حتى في اكثر برهانه استفزازا او تنبؤا ، يلجأ الى الحس السليم والخبرة المعاشة . وشخصيته الغريبة لا تبدو في مناخها الطبيعي لا بين الانتلجنسيا الروسية ولا في اطار القرن التاسع عشر الذي كان شملته الثقافية بل انه من شأنه ان يندمج بصورة افضل في القسم الاخير من القرن الثامن عشر ، في زمن ديدرو وروسو وفولتير .

توما الاكوييني ، (القديس)

(١٢٢٤ - ١٢٧٤)

لاهوتي وفيلسوف . ولد توما الاكوييني في جوار نابولي ضمن أسرة نبيلة وقوية في جنوب إيطاليا . وقد التحق ، على الرغم من معارضة

أسرته ، بسلك الرهبان الدومينيكانيين الذي كان قد تأسس حديثا .
وأرسل الى باريس ليدرس مع البير لوغران الذي لحق به الى كولون .
ولدى عودته الى باريس ، ثم الى بلاط روما البلوي ثم الى باريس من
جديد ، اهتمك في مساجلات عصره الفلسفية واللاهوتية . وقد أسهم
في المعركة الحاسمة التي سمحت بادخال مؤلفات أرسطو في الدراسة
الجامعية . وهو من أوائل من أفادوا من ترجمة غيوم دو موربيك ، الى
اللاتينية ، لكتاب « السياسة » الذي لم يكن متوفرا في الغرب منذ
المصور القديمة .

وقد استوعب القديس توما الوضع السياسي في عصره استيعابا
تاماً على الرغم من ان مقاربته السياسة كانت نظرية أولا . وحلول
التوفيق بين أفكار العالم القديم العقلانية والحقائق المسيحية . ولكنه
كتب ، أيضا ، ليبرر دور الدومينيكانيين في التسلسل الكنسي بإسهامه
في المناقشات بين الرهبنات الفرانسيסקانية والكهنوت الزماني داخل
جامعة باريس . فهذا الأخير الفيور من الامتيازات التي منحها البابا
للدومينيكانيين والفرانسيסקانيين في الجامعة حاول طرد الرهبنات
الفرانسيסקانية من الهيئة الجامعية دون ان ينجح في ذلك .

ويشتهر توما الاكويني ، خاصة ، بكتاب « المجموعة اللاهوتية » ،
تركيب فلسفي ولاهوتي أساسي . وقد كتب ، أيضا ، تعليقات حول
« السياسة والأخلاق » لأرسطو ، وكذلك الكتاب الأول من « مراة
الأمراء » . وكان القديس توما قد علق ، وهو طالب ، على « حكم » بيبير
لومبار ، وهو الموجز اللاهوتي الرائع في قرنه وكتب « مجموعة ضد
الوثنيين » ، كما ألف كتاباً حول « حكومة اليهود » .

وأفكار القديس توما السياسية مبعثرة في مؤلفاته . وهو يعرض
وجهة نظره حسب القواعد السكولاستيكية المعمول بها في عصره بتقديمه
القضية والطباق . والنتيجة . وهو يتمنى صياغة نظام كامل للمفيدة
والأخلاق والعقل والممارسة الكاثوليكية بموجب حتمانية منهجية

القرون الوسطى . وهو لا يستند ، فقط ، الى العرف وسلطة الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة كالقديس اوغسطين وجيروم ويوحنا الذهبي الفم ، بل الى الحقوق الرومانية والحقوق الكنسية . ويعيد القديس توما التعبير عن فلسفة القديس اوغسطين التاريخية والسياسية التي كانت افكارها سائدة في عصره ، منتهاً الى ان الدولة قسمة ايجابية ، وليس ذلك ، فقط ، لانها تضمن السلام ، بل لانها التعبير عن العناية والارادة الالهيتين حيال الانسانية . وهو يجعل من نفسه مدافعاً عن مجتمع مطبوع بالمثل الأعلى المسيحي لان الدولة ليست مجرد نتيجة للخطيئة الأصلية . والانسان يحقق ذاته بجعله من نفسه مواطناً صالحاً ويكونه مسيحياً جيداً يسعى الى الخلاص . ويوفق القديس توما بين الارسطوطالية الوثنية والمسيحية . وهو يقول ان النعمة لا تدمر الطبيعة بل تحسنها .

والسياسة تتضمن ، في رأي القديس توما ، مسؤولية اخلاقية . فيجب ان يقود عقل الانسان ارادته في كل افعاله الاجتماعية . ويفرض الحذر السياسي اختيار الوسائل المناسبة لبلوغ هدف اخلاقي هو الخير المشترك للجماعة أو للدولة . وقد أعطى الله البشر القدرة على معرفة الخير والسيء وراءه حتى لو كانوا عرضة للخطأ . فالعقل لم يفسد بالخطيئة الأصلية . اما ارادة الانسان ، فقد ضعفت من جرائمها . فالانسان يستطيع معرفة الخير بنفسه ، ولكنه يعلم ، ايضاً ، انه يحتاج الى مساعدة متجاوزة للطبيعة من اجل خلاصه . ويستطيع الانسان ، في ميدان العقل ، أي ميدان السياسة ، ان يفعل الخير . والقيم والحقائق البشرية لا تطمس بالكشف عن حقائق من مستوى أعلى . والمحكمة الطبيعية ترتفع اذ تنخرط في بناء حضارة شبه كاملة من خلال الاعتراف بحلقة طبيعية من القيم العقلانية والاخلاقية القابلة للتطبيق على جميع الناس ، المسيحيين منهم والوثنيين . وقانون الطبيعة هو تلك العدالة القائمة على العقل .

وتحتوي « المجموعة اللاهوتية » على مطول في التشريع يحل ، فيه ، القديس توما : ١ - القانون الأولي ، ٢ - القانون الالهي ، ٣ - القانون الطبيعي ، ٤ - القانون الوضعي .

١ - القانون الأولي هو حكمة الله التي تحكم كل أفعال الكون . وبما أن القانون الأولي يمثل غرض الحكم الالهي ، فإن كل القوانين تشتق منه بقدر ما تتفق مع العقل السليم .

٢ - ويعبر القانون الالهي عن نفسه في الكتابات ، كما في الوصايا العشر مثلا . وهو يقدم النصائح السلوكية التي تضاف الى تعليمات الحق الطبيعي المعروفة من جانب كل البشر العقلانيين .

٣ - يشترك البشر مع جملة المخلوقات في ميل طبيعي للخير . وهم يسعون ، أيضاً ، الى المحافظة على بقائهم ويشتركون في ميول أخرى مع الحيوانات : الفريزة الجنسية ، أي الحاجة الى التناسل مثلا . ولكن ما هو خاص بهم هو ارادتهم أن يعرفوا الحقيقة الالهية وأن يعيشوا في مجتمع . وبالتالي ، فإن البشر حيوانات اجتماعية وسياسية ، وهم متدينون بصورة طبيعية . والحق الطبيعي ينطبق عليهم وحدهم لأنهم ، وحدهم ، المخلوقات الواعية ، العقلانية ، الأخلاقية والاجتماعية . وهو يعلمهم تجنب الجهل وعدم اهانة الآخرين الذين يجب أن يعيشوا معهم أو جرحهم . فهناك ، إذن ، نمط فريد من الحقيقة والعدالة لكل الناس ، معروف من الجميع بصورة طبيعية ومتساوية الا أنه يتغير في تطبيقاته الخاصة والتنوعية حسب الظروف . فالتعليمات الثانوية أو النتائج المستخلصة من المبادئ الأخلاقية الراسخة الأولى تتغير ، بقدر ما يتطور التاريخ ، بموجب الحالات الخاصة .

٤ - يمكن لميل البشر الطبيعي الى العمل الفاضل أن يتحول ، بفضل انضباط تربوي ما ، الى عادة سلوك فاضل . ويسهم الحق الطبيعي في هذه التربية بمنعه البشر من اقتراف الشر لبلوغ حياة وادعة للجماعة . فمن الضروري ، إذن ، انشاء قوانين بشرية وضعية وعقلانية .

ويجب على القانون البشري ، ليعترف به كقانون ، أن يتفق مع العقل . وبمباراة أخرى ، يخضع الأمر للعقل ، طوعاً ، وللقانون الطبيعي كأي إنسان آخر . وبالتالي ، فإذا لم يتفق القانون الوضعي الذي استنته ملك مع القانون الطبيعي والعقل ، فإنه لا يعود شرعياً . وهو فساد للحق (المجموعة اللاهوتية) . ولا يصح القانون إلا لأنه عادل ، أي معقول . والحق الطبيعي ينص على أن الذين يخرقونه سوف يعاقبون ، ولكن الحق الوضعي هو الذي يحدد العقوبة النوعية . ينقسم الحق الوضعي إلى حق الأمم (المعايير العامة التي تنظم البيع والشراء والفعاليات الأخرى اللازمة للعلاقات الاجتماعية) وحق مدني (يشمل التطبيقات الخاصة والموضعية للحق الطبيعي) .

ويجب أن يكون هدف كل قانون بشري الرخاء الجماعي للمدنية أو الدولة . ويسن القانون رئيس الجماعة بموجب النظام السياسي . وتوما الاكويني مؤيد للملكية تكون لها حكومة مختلطة يشترك فيها النبلاء ، يستشيرها الملك وتمكس رأي الحكماء ، وكذلك رأي الأغنياء ومجموع الشعب . ويعبر حق هذه الدولة عن القبول الجماعي من جانب النبلاء والشعب ويبلغ أحسن ترتيب للسلطة في مدينة أو مملكة ما إذا كان هناك رئيس فاضل يحكم مع أسهام الذين هم في الأدنى في اختيار من يقودونهم (المجموعة اللاهوتية) . ويقدر توما الاكويني ، في أولى كتاباته ، أن القوانين اللاعقلانية التي وضعها طغاة أكثر انشغالا بأنفسهم منهم بالجماعة لا تفرض نفسها بصورة الزامية وإن قلب هذا النمط من الحكومة جدير بالتقدير ، ولن يكون عصياناً . ولكن القديس توما يضيف في « المجموعة » أنه من الأفضل عدم التمرد عندما تهدد القوضى والفضيحة الناجمتان عن الاطاحة بطاغية من جانب الجماعة بتوليد مزيد من الشر والاضطراب . وليس للأفراد حق شخصي في الاطاحة بالطغاة أو قتلهم . فهذا النمط من العمل يجب أن لا يأتي إلا من سلطة عامة .

أن توما الاكويني يعرف ، إذن ، ميدان طبيعة وعقل تفعل ، فيه ، السياسة العلمانية ، ولكنه يرى ، أيضاً ، أن السلطة الطبيعية والزمنية

خاضعة ، في نهاية المطاف ، للروحي . وهو يحدد موقع المصلحة العامة للمؤمنين وسعادتهم الروحية لدى الكنيسة التي يجب أن تلعب دوراً تربوياً وأن تشجع الحياة الفاضلة . فيجب ، إذن ، أن يتفق المرجعان التشريعيان اللذان هما الكنيسة والدولة بصورة متناغمة في مجتمع مسيحي . ويجب أن يجري تصور السعادة الأرضية بحيث تسمح للمرء بأن يكون سعيداً في السماء .

وبلاحظ القديس أن تملك الأشياء المادية طبيعي ويسلم ، بالتالي ، بالملكية الخاصة . وتقسيم الجملة الى حلقات تكون الملكية ، فيها ، خاصة مفيد لأنه يشجع السلام والتجارة وينجم عن اتفاق البشر الذي يعبر عن نفسه في الحق الوضعي . ولكن الفائض ، بعد تلبية الحاجات والحصول على ربح متواضع ، يجب أن يكرس حسب الحق الطبيعي ، للفقراء وأن يستعمل للرخاء الجماعي . ويدع القديس توما للأفراد امر مساعدة الفقراء حسب ثرواتهم وهو يسلم بكون شخص جائع أكثر مما ينبغي يستطيع ، عند الضرورة ، أخذ ما يخص ، قانوناً ، شخصاً آخر دون أن يعد سارقاً . فالملكية الخاصة محدودة بالضرورة الطبيعية الأولى وبالاخلاقية . وهو يدين السعي المغالي وراء الربح مع قبوله للتجارة ولربح معتدل من أجل الاتفاق على بيت ومساعدة الفقراء والاسهام في رخاء الجماعة . وهو لا يبيع الربا لأن المال يجب أن يسهل المبادلات فقط ، ونفعه مرتبط بالاستهلاك أو بالنفقات .

وقد كان توما الاكويني لاهوتياً محترماً بين عقول بارزة أخرى في العصر السكولاستيكي وقد جعلت الكنيسة منه قديساً في القرن الرابع عشر . وغداً ، في القرن العشرين ، رمز التقليدية الكاثوليكية . وقد أسهمت نظريته في الدولة في تحويل الفكر السياسي الاوروبي : فالقادة العلمانيون يتصرفون حسب العقل وبصورة مستقلة . وليس الامر ، فقط ، أن البشر في حاجة الى الدولة ، بل أن الدول تخدم البشر ايضاً بمساعدتهم على اجتياز المرحلة الطبيعية والاخلاقية الأولى على درب السعادة الأبدية .

التومائية

مصطلح عام يدل على النظريات الاجتماعية والاخلاقية المستوحاة من كتابات القديس توما الاكوينى في القرن الثالث عشر ، ولا سيما من « المجموعة اللاهوتية » و « مرآة الامراء » وتطبيقاته على « الاخلاق الى نيكوماكوس » و « السياسة » لارسطو .

واهم ممثل لهذا التقليد ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، هي التومائية السياسية الجديدة التي تزعم متابعة « فلسفة متدفقة » امينة لروح فلسفة القديس توما الاكوينى .

وقد نمت التومائية الجديدة في فكر الكنيسة الكاثوليكية كمحاولة للرد على المسائل السياسية والاجتماعية المولودة من المجتمعات الصناعية .

وعلى الرغم من ان اتباعها يأتون من جميع الافاق السياسية ، فإننا نرى تأثيرها ، بشكل خاص ، في التصريحات الرسمية للبابا والادارة البابوية . وقد تراجع هذا التأثير بوضوح منذ الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥) الذي اتخذ موقفاً مبهماً من التومائية .

المحتويات النظرية :

يتخذ الفكر السياسي التومائي الجديد الطبيعة البشرية اساساً لمفهومه في الدولة والاخلاق الاجتماعية . والايمان بان الانسان قد خلق على صورة الله اساسي : فيجب اذن ، ان يعيش الانسان في مجتمع منظم يفرض الوصول الى الكمال الاخلاقي والعقلي . وبلوغ مثل هذا الكمال يعني الحياة الطيبة ، وما يتوق اليه كل انسان . ان ما لدينا هنا هو صياغة مسيحية لمذهب ارسطو الذي يقول ان البشر لا يفعلون شيئاً ، في كل افعالهم ، سوى السعي وراء السعادة . ان المحافظة على بقاء الفرد والمحافظة على النوع والحياة المطابقة للعقل هي الميول الطبيعية

الاساسية في نظر توما الاكوينى ومعظم تلاميذه . والميل الثالث يقتضى الرغبة في معرفة الحقيقة والعيش في مجتمع من أجل تحقيق الخير المشترك والشخصي معاً . وهذا ما يؤلف جوهر الحق الطبيعى كما يتصوره التقليد . اما الحق المدنى الذى لا ينبجم مباشرة عن الحق الطبيعى ، فإنه يفقد طابعه الالزامى اذا خرق مبادئ هذا الأخير التى يجب عليه ، على العكس من ذلك ، أن يطبقها بطريقة خاصة بكل مجتمع .

وهكذا ، فإن التومائية السياسية الحديثة ترى أن الحق المدنى والدولة مكلفان بالسماح بالعيش في مجتمع بضمانهما النظام الاجتماعى وإعطائهما كل فرد حقه من أجل توطيد السلام وتسهيل السعى وراء الخير المشترك . والخير المشترك مسؤولية لكل فرد في المجتمع ، ولكنه ، بشكل خاص ، مسؤولية المكلفين ، شريعياً ، بتمثيل المصالح السياسية والأخلاقية للآخرين : فالمجتمع بكامله أو أية مؤسسة تمثله ، قانونياً ، يستطيعان أن يصنعا القوانين .

ولا يختص الخير المشترك بالله وحده ، بل هو يتصل ، أيضاً ، ببعض وجوه ثقافة ذلك المجتمع والشروط المادية والاقتصادية اللازمة للسماح لأعضاء المجتمع بالسعى وراء الحياة الطيبة بأقصى ما تسمح به قدرات كل فرد . ومن هنا ، فإن المؤسسات الاجتماعية والحكومية ، وكذلك الفعاليات السياسية القومية أو الدولية ، ليست سوى وسائل غاية هي الإنسان وكماله الاسمى ، « المبدأ الشخصى » الذى يصون ، اذ يضم الى « مبدأ التضامن » و « مبدأ التكامل » ، الكرامة والمساواة والحرية .

أن الحياة الطيبة تتوقف ، حسب « مبدأ التضامن » ، على الالتزام المتبادل للفرد والمجتمع . فيجب أن لا تقتصر الملكية الخاصة - والملكية الانتاجية على وجه الخصوص - على افادة الفرد الذى يملك فقط ، بل يجب أن تخدم ، أيضاً الخير المشترك . وهذا المبدأ لا يهدد ، حقاً ،

المنشأ الاجتماعي للملكية الخاصة ، ولكن التومائية الحديثة تجعل تدخل الدولة في توزيعها واستعمالها محتوماً واقعاً . فضلاً عن ذلك ، فإنه يجب أن يستطيع كل فرد وكل قطاع في المجتمع ، بموجب مبدأ التكامل ، إنجاز مهمة خاصة . فعلى كل فرد أن يؤدي المهمة التي يقدر عليها ، ولا ينبغي أن يحل شخص محل غيره . فبعض التومائيين المحدثين يؤيدون ، إذن ، على مستوى الدولة ، صورة من صور الفيدرالية . وكلهم يلحون على أن المجتمع لا يستطيع حرمان فرد من امكانية تحقيق قدراته وعلى أن عليه ، على العكس من ذلك ، اعطاءه امكانية تنميتها . فيجب على الدولة مساعدة من يتساعدون بحماية حقوق أصغر مركبات المجتمع ، ولا سيما الأسرة ، من أجل السماح بتقرير المصير .

التاريخ :

انتصر الفكر التومائي السياسي الحديث في الكنيسة الرسمية ، لا سيما في رسالة « الأب الأزلي » للبابا ليون الثالث عشر (١٨٧٩) التي أدانت الحداثة . وكان القانون الكنسي ، في برهة ما . محراب التومائية الحديثة . واستخدم مذهب القديس توما الاكوييني ، تكراراً ، في الرسائل البابوية حول المسائل الاجتماعية أو في رسائل أخرى للبابا (مثل « الشيء الجديد » عام ١٨٩١ ، و « السنة الرابعة » عام ١٩٣١ وفي خطاب بيوس الثاني عشر المدافع بمناسبة الذكرى الخمسين لرسالة « الشيء الجديد » ١٩٤١ و « الجنس البشري » عام ١٩٥٠) . وكانت التومائية الحديثة ، أيضاً ، أساس التعليم اللاهوتي الكاثوليكي في الجامعات والأديرة . وقد هبط موقع التومائية الحديثة النافذة جداً هبوطاً كبيراً بعد مراجعة التربية اللاهوتية من جانب المجمع المسكوني ، الفاتيكاني الثاني .

وقد حاول توماس ماير (١٨٢١ - ١٩١٣) وفكتور كاترين (١٨٤٥ - ١٩١٣) بناء نظرية سياسية تومائية حديثة منهجية . وانتشرت أفكارهما فيما بعد ، لا سيما في البلدان الناطقة بالالمانية ،

ولكن ذلك لم يكن نتيجة عمل حول الدراسات القروسطية بقدر ما كان ارتكاساً على تطورات السوسيولوجيا والحقوق والاقتصاد ، وكذلك ارتكاساً على الظروف السياسية في برهة الحرب العالمية الثانية . و اضاف كتاب ، مثل أبيهار دقيلتي (١٩٠٢ - ١٩٦٥) ويوهانس ميسز (١٨٩١ - ١٩٨٤) وأوزنالد فون نيل بروننغ (١٨٩٠ - ١٩٣١) ، عناصر جديدة قربتها من الاشتراكية المسيحية في بعض الميادين . وقد كان لتومائية جاك ماريان (١٨٨٢ - ١٩٧٣) الفتوحة والاصيلة نفوذ واسع في فرنسا وانكلترا وأمريكا . وقد اقام ماريان نظريته حول « الصورة الجديدة الحضارة » و « المسيحية الجديدة » على « الانسانية الكاملة والمتركة على اللاهوت » . وكان ماريان يتعنى مجتمعاً « اجتماعياً » جديداً يعقب الرأسمالية البورجوازية ، وهذا المجتمع سيؤدي الى اكتفاء شبيه بذلك الذي يتمتع به من يتحدثون بالله في « الرؤية الطوباوية » . وسوف يضمن مثل هذا المجتمع التعددي والديمقراطي الحرية الشخصية وحق العمل لكل البشر ، المسيحيين منهم وغير المسيحيين ، في جماعة أخوية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، اقترحت المجموعات التومائية المحدثه مذهب « الطريق الثالثة » التي لا تكون ماركسية حديثة ولا اشتراكية جديدة ، بل تكون تعددية وديمقراطية ومتكونة حول فكرة الحق الطبيعي . وهذا الاتجاه ، اتجه مدرسة فريبورغ التومائية الحديثة الذي يمثلها ارثر فريدولين اوتز (المولود عام ١٩٠٨) ، بين آخرين غيره ، اقرب من تومائية ماريان الى التومائية التقليدية . وبعض المبادئ التومائية الحديثة ما زالت باقية ايضاً ، على الرغم من زوال معظم الاستنادات الصريحة الى القديس توما الاكويني ، في الرسائل البابوية الاجتماعية : « المعلم » ١٩٦١ و « على الأرض السلام » ١٩٦٣ ، ليوحنا الثالث والعشرين ، و « نمو الأمم » عام ١٩٦٧ لبولس السادس و « ممارسة العمل » ١٩٨١ ليوحنا الثاني ، وكذلك في بعض ما صاغه مجمع الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٥ .

وقد أثر الفكر التومائي السياسي الحديث ، كذلك ، في الأسس اللاهوتية للحركات الاجتماعية الكاثوليكية التي نمت في انكلترا وأوروبا وأمريكا في بداية القرن العشرين . ونفوذها لم يقتصر ، في انكلترا ، على « الحلقة الاجتماعية الكاثوليكية » المستوحاة من تشارلس بلانر (١٨٧٥ - ١٩٢١) فقط ، بل برز ، أيضاً ، في أهداف « الرابطة التوزيعية » التي تأسست عام ١٩٢٦ .

وفد أظهرت شخصيات ارتبطت بالتوزيعية ، مثل ج. ك. شيسرتون (١٨٧٤ - ١٩٣٦) وفنسنت ماك ناب (١٨٦٨ - ١٩٤٣) ، اتجاهات مميزة للتومائية الحديثة كرفضها للمجتمعات الصناعية بسبب انحطاط الأخلاق والممارسة فيها ، انطلاقاً من وجهة النظر القائلة أن السياسة يجب أن تقوم على الأخلاق .

ومع ذلك ، فإن التومائية السياسية الحديثة التي تستخلص هدف المجتمع ومبرر وجوده من رؤية للطبيعة بوصفها خلقاً راسخاً ، هذه التومائية تجد صعوبة في تجنب جوهرية تعامل التاريخ المذكور كمجرد تفرع في الطبيعة الاجتماعية والعقلانية للإنسان .

ووجهة النظر هذه ، وهي غير صريحة إلى حد ما ، تعني أن التومائية السياسية مهددة بأن تصبح مجموعة تصريحات مفتوحة جداً يكون تطبيقها على حالات مشخصة اشكالياً .



حرف الشاء

1. The first group of people who are interested in the study of the history of the United States are the people who are interested in the history of the United States.

نظريات الثورات

الثورات تغيرات سياسية اساسية غالبا ما تجري بصورة دراماتيكية ووفق سيرورة معقدة دائما. ولا تعود الحكومة المركزية ، لدى الثورة ، تستطيع فرض قانونها على قسم هام من الارض او السكان . وتتصارع عدة مجموعات ، بما فيها الحكومة القائمة ، للاستيلاء على السلطة المركزية . وهذا الصراع على السلطة يمكن أن يتحول الى حرب اهلية وان يؤدي الى انقلابات سريعة او حروب عصابات مستمرة . وتحاول كل مجموعة انشاء بنى سياسية (واقتصادية غالبا) لتحل محل البنى السابقة .

وهذه العناصر الثلاثة للثورة - انهيار الدولة ، الصراع على السلطة ، قيام مؤسسات جديدة - لا تجري وفق مراحل مفصولة عن بعضها فضلا واضحا ولا بترتيب منطقي . انها تتبادل التأثير . فسقوط الدولة الناجم عن افلاس او هزيمة عسكرية يولد ، أحيانا ، صراعات على السلطة بين المجموعات المختلفة التي تطالب بها - كما حدث لدى الثورات الانكليزية والفرنسية والروسية . وبالمقابل ، فان الصراع على السلطة رانشاء مؤسسات جديدة يؤديان ، أحيانا ، الى انهيار الدولة . وقد يبدأ الذين يناضلون من اجل السلطة المركزية بتنظيم انصارهم واقامة مؤسسات جديدة ، على نطاق ضيق ، كأساس للنضال ضد السلطة المركزية والاطاحة بها . وقد اتبعت الثورتان الصينية والنيكاراغوية هذا المخطط . ومن اجل القيام بثورة ، يجب أن يتشابك انهيار الدولة والنضال من اجل السلطة المركزية وانشاء مؤسسات جديدة تشابك خيوط نسيج او تشابك الدورات في جزيئة : والتركيبة المترابط لهذه الاجزاء هو ما يجعل منها كلا .

وقد تظهر هذه الوجوه المختلفة ، أيضا ، مفصولة عن بعضها بعضا أو في تركيبات غير كاملة : فالدولة تنهار أحيانا ، كما في حركات الانفصال والثورات الفلاحية والفتن المدنية ، ولكن أحدا لا يسعى إلى أخذ السلطة . وفي حروب الخلافة (حرب الوردتين مثلا) ، تنهار الدولة ويقوم صراع ، ولكن ذلك يجري دون محاولة إنشاء مؤسسات جديدة . ويوجد ، في الانقلابات والإصلاحات المدفوعة من الأعلى ، صراع على السلطة وإنشاء مؤسسات جديدة دون أن تنهار الدولة . فما يميز الثورة عن أشكال العنف السياسي الأخرى هو ، على وجه الدقة ، التركيب والتفاعل بين هذه الوجوه الثلاثة .

وتحاول نظريات الثورة أن تفسر لماذا حدثت الثورات في هذا المكان أو ذلك ، في هذا العصر أو ذاك . وهي تحاول شرح مختلف صور الصراع والتطورات التي تعقبها . وتعقيد الثورات يجعل هذه التفسيرات صعبة . وغالبا ما تختلف آراء المنظرين ، في فحصهم للثورات التي طبعت التاريخ بطابعها ، حول تواريخ بدايات الثورات ونهايتها ، بما في ذلك حول ما يتعلق بالأحداث التاريخية التي اصطلح على تسميتها بالثورات « الحقيقية » . ويختلف المنظرون ، كذلك ، حول أشد الوجوه حسما ، وبالتالي حول تلاحم الأسباب . ونتيجة لذلك ، فإن معظم « نظريات الثورة » ، هي ، في الواقع ، نظريات جزئية تحاول تفسير انهيار الدولة أو سبب انبثاق المؤسسات الجديدة ، أو توضيح خصائص المجموعة المتصارعة على السلطة .

إن افلاطون يرى أن أنماط الحكومات تتوالى وفق ترتيب ثابت . فالارستقراطية تؤدي إلى الديمقراطية التي يعقبها الطغيان . وبالمقابل ، فإن أرسطو يعتقد أنه يستطيع أن يبين أن أسباب التغيرات عديدة وبالعلة التعقيد . والحقيقة حول الثورات تقع بين هذين الموقفين : فأسباب الثورات عديدة ولا توجد ثورتان متشابهتان تماما . ومع ذلك ، يمكن أن نلاحظ أنماطا متواترة من الأحداث وصلات سببية .

الا ان النقاش حول اسباب الثورات خمد خلال الف سنة بعد ارسطو . فمنذ الرومان وحتى القرن الثامن عشر ، كان الشاغل هو معرفة متى حدثت الثورات ، وهل هي مبررة وليس بيان اسبابها . وتيت - ليف في كتابه عن تاريخ روما ، يعطي المساجلة طابعها لمدة الف عام بمعاملته تأسيس الجمهورية الرومانية بوصفها واقعة اخلاقية ، اذ ينتصر الرومان الفضلاء على طغيان الملوك التراقيين . والثورة ، بالنسبة لبوليب ، اعادة للامور الى نصابها . وهكذا ، فان الطغيان انحرف يجب تقويمه بثورة لاستعادة نظام عادل للمجتمع . اما في القرون الوسطى فان منظري السياسة ، مثل نيكولا دوكوز ، لا يبررون التمرد على الملوك ما لم يخرق هؤلاء واجباتهم كمفوضين لله على الارض .

ويؤكد لوك ، في القرن السابع عشر ، أن للملوك مسؤوليات حيال رعاياهم وليس حيال الله وحده . ويبرر التمرد اذا لم يحم الملوك بحماية حقوق رعاياهم . وعندما يسمي الانكليز الاطاحة بجاك الثاني عام ١٦٨٨ « ثورة مظفرة » او عندما يسمي معمر امريكا الشمالية حرب استقلالهم عن انكلترا « ثورة امريكية » ، فان الطرفين يستعملان المصطلح بمعنى بوليب : فالامر يدور حول استعادة نظام سياسي عادل خرقه طاغية . ويرى بورك ان الثورة الفرنسية لم تكن مبررة لان الملك لم يكن طاغية ، والطغيان ، وحده ، هو الذي يبرر قلب السلطة .

ويرى منظرون آخرون ان التمرد غير مبرر ابدا . فهوبز يؤكد ان الفوضى وحمام الدم اللذين طبعا الثورة بطبعهما أسوأ بكثير من اقسى انواع الطغيان . ويرى بودان وفيلمر ان سلطة الملك على رعاياه ، كسلطة الاب على ابنائه ، تأتي من الله وبالتالي ، فهي مطلقة وغير قابلة للاسقاط . ويتقدر ماكيافيلي ، في مقاربة براغماتية ، ان الثورة خطر يتعرض له الملوك عندما يكونون ضعافا وطفاء في الوقت نفسه : وهو ينصح الملوك ، من اجل المحافظة على السلطة ، بتجنب هذا التركيب القاتل بين العيبين . وقد عدل معنى كلمة « الثورة » مع الثورة الفرنسية . فالثوريون لا يزعمون ازالة انحراف مؤقت واستعادة نظام قديم ، بل هم يسعون

الى الحط من مقام النظام القديم في جملته والى اقامة مؤسسات سياسية واجتماعية تفتح عهدا جديدا . وهكذا اصبحت فكرة « الثورة » تدل ، منذ عام ١٧٨٩ ، على اعادة تنظيم كاملة للمجتمع وليس على معارضة الطغيان قط .

وهذه المسألة ، مسألة انحطاط صور التنظيم القديمة واستبدالها ، تسود تفكير اثنين من أهم كتاب القرن التاسع عشر حول الثورة : ماركس وتوكفيل . ويطل ماركس (مع شريكه انغلز) نمو اوروبا منذ القرون الوسطى بوصفه تقدما عبر انماط مختلفة من الانتاج : النمط الاقطاعي ثم الرأسمالي وبعث ، للمستقبل ، حلول الاشتراكية ، وهما يريان ان الانتقالات بين هذه الانماط الانتاجية جرت وسوف تجري بصورة عنيفة على اعتبار ان طبقة تسود الطبقات الاخرى في الاقطاعية والرأسمالية . ويجب ان تقتلع هذه الطبقة بثورة من أجل ان يجري الانتقال الى نمط الانتاج التالي . وهكذا ، مثلا ، اقتلعت البورجوازية ، بفضل ثورة ١٧٨٩ ، الارستقراطية الاقطاعية وفتحت الطريق امام الرأسمالية . ولكن صراعات اخرى ستظهر لان الحريات السياسية والمزايا الاقتصادية المكتسبة بعد الاطاحة بالارستقراطية لا تفيد سوى المهن الليبرالية ورجال الاعمال - البورجوازية - الذين يسيطرون على المجتمع الرأسمالي الجديد . فالثورة الفرنسية هي ، في جوهرها ، ثورة بورجوازية . فتورة الطبقة الكادحة ضرورية ، اذن ، لنشر التكنولوجيا الصناعية الحديثة على الجميع . وهذه الثورة الاشتراكية للطبقة العاملة ستحدث عندما تكون الرأسمالية قد نمت نموا كاملا وعندما تكون سيطرة الرأسماليين على الطبقة العاملة قد بلغت درجة من القمع لن يوجد ، معها ، حل آخر سوى الثورة . وبعد توصل العمال الى السيطرة بأنفسهم ، على الانتاج ، ينظم العمل على أساس جماعي متساو و « تماوت » الدولة التي كان هدفها الرئيسي ، في عهد الرأسمالية ، المحافظة على مصالح البورجوازية . وقد ولد المبدآن الاساسيان اوجهة النظر هذه - وهما ان الثورة عامل ضروري للتغيير وان هذا التغيير يقود الى حرية اكبر - الفكرة القائلة ان الثورات حاملة للتقدم ومفيدة .

وفي حين كان لماركس تكوين فيلسوف ، فان توكفيل كان موظفا . انه ، هو أيضا ، يعد الاتجاه التاريخي نحو المساواة محتوما ، ولكن النتائج مختلفة جدا لديه . وهو يعترف بأن الثورة الفرنسية دمرت سلطة الارستقراطية القديمة والقوانين والممارسات المرتبطة بالمجتمعات الاقطاعية . الا أن توكفيل يرى في هزيمة الاقطاعية انتصارا للدولة المركزية في حين يرى ماركس وانفلز ، فيها ، انتصار طبقة جديدة ، البورجوازية التي ستأتي ثورة اشتراكية ، فيما بعد ، لتقتلها من مكانها بدورها . وفي تقدير توكفيل أن الثورة الفرنسية ، عندما دمرت الامتيازات الطبقية واعلنت تساوي كل الناس امام القانون ، ازلت ، بذلك بالذات ، كل العُقبات أمام سلطة الدولة . فقبل الثورة كانت مجموعات متميزة وقوية موجودة الى جانب الدولة . أما بعد الثورة ، فالدولة موجودة ، وحدها ، وقد جمعت ، فيها ، كل السلطات . وقد أوحى ماركس بتقليد بعد الثورة تقدمية ومفيدة ، في حين يحذر توكفيل من هذا التصور ملاحظا أن الثورة غالبا ما توطد سلطة الدولة أكثر مما تضعفها .

وعند منعطف القرن ، انتقل مركز الاهتمام من التغيير المؤسسي في حد ذاته الى الميول السيكولوجية «الكلمنة وراء العنف والتغيير السياسي . ويدافع دوركهايم عن الفكرة التي تقول ان الافراد يزدادون عزلة بقدر ما يتزايد تعقيد المجتمع الحديث . وبما أنهم محرومون من نقاط الاستناد التقليدية ، فقام ينزعون الى تبني تصرفات عنيفة وغير متماسكة . وينسب لوبون العنف الثوري الى فقدان الجماهير الاتجاه ولا عقلانيتهما . ويرى فرويد ، كذلك ، ان الجماهير الثورية تتصرف بصورة لا عقلانية وتعلق بقاءد او مرشد وتتبعه حيثما ذهب للتحرر من مشاعر العجز وعدم الاشباع لديها . اما بالنسبة لغير ، فان التاريخ تأرجح ، دائما ، بين تعقيل الدول اقوصياغتها بيروقراطيا والظهور الدوري لزعماء ذوي هالة . وهؤلاء الاخرون يقترحون رؤى جديدة للمجتمع ويجتذبون انصارا ويريدون اقامة مؤسسات جديدة . ففي مجرى التاريخ ، غالبا ما جرت الاطاحة بالملوك والاباطرة غير القادرين على مواجهة حرب أو تغيير اقتصادي من جانب قادة ذوي هالة كانوا يتيحون

نظاما جديدا . وعلى كل حال ، فان السلطات الحديثة تجمع عامة ، كما يلاحظ فيبر ، بين بيروقراطية ناجعة وتكنولوجيا علمية للاتصال والانتاج في صعود سريع . ويخشى فيبر ، كصدي لتشلوم توكفيل ، ان يحمل العصر الحديث نمو دولة بيروقراطية شمولية تحبس الافراد في « القفص الحديدي » للنظام البيروقراطي .

وفي عام ١٩١٧ ، غيرت الاحداث، مرة اخرى ، سياق النقاش عندما خضعت روسيا لثورة اشتراكية . فكون روسيا - وهي بلد متخلف نسبيا حققت، فيه الرأسمالية، القليل من التقدم - كانت موضع ثورة اشتراكية امر يعارض نظرية ماركس في التاريخ معارضة اساسية . وانكب المختصون ، اذن، من جديد ، على الثورات الكبرى ، الانكليزية والامريكية والفرنسية ، والروسية الان ، للبحث فيها عن نماذج جديدة . وهكذا يقترح برنتون وادوارد زوييتي « تاريخا طبيعيا للثورات » يبحث عن سلاسل الاحداث المتكررة بشيء من النجاح . وقد اكتشفوا ان امراء العهد القديم لم يكونوا محافظين متعنتين وعميانا ، بل كانوا ، بالاحرى ، مصلحين مصممين يعترفون باخطائهم ويسعون الى تعديل ممارستهم . ولسوء الحظ ، فان اصلاحاتهم كانت تستجر ، في معظم الاحيان ، مقتضيات أعلى وتخفيض من سيطرة السلطة المركزية . فضلا عن ذلك اكتشفوا ان التغييرات الرئيسية في ثورة ما لا تحدث عند سقوط النظام القديم . ومعارضة النظام القديم ، حيث يرى ماركس طبقة « جديدة » تسمى الى اجراء اصلاحات ، منقسمة الى معتدلين « وراديكاليين » ولا تحدث اعادة البنية العنيفة للمجتمع الا عندما يترك المعتدلون غير القادرين على حل المسائل الموروثة من النظام القديم مكانهم للراديكاليين .

وقد كانت نظريات « التاريخ الطبيعي » للثورات ذات فائدة لتوضيح السرورات المعقدة لسقوط الدولة والصراع على السلطة وانشاء مؤسسات . الا انه لم يكن لديها الا القليل الذي تقوله حول الاسباب

التي تحدث الثورات من أجلها . والعدد الكبير من الثورات التي اندلعت بعد الحرب العالمية الثانية دفع الباحثين الى الانكباب على أسباب الثورات .

وكصدي لدوركهام ، كان الجواب هو أن التحديث يحمل بلبلية كبيرة واستياء كبيرا . ويرى ديفيس ويور وآخرون أن التحديث ، بتنميته السريعة للتربية والاتصال ، يزيد الآمال في حياة أفضل زيادة أسرع من التقدم المادي ويخلق ، بذلك ، الاحباط والعدوان . ويرى سميلسر وجونسون أن التنسيق بين المؤسسات الاجتماعية - السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية - لا الآمال الفردية فقط ، قد لحقتها البلبلية من جراء اتجاه بعض القطاعات الى تحديث ذاتها أسرع من القطاعات الأخرى . ويرى هنتنغتون أن التغيرات في التربية والثقافة تزيد رغبة الشعوب في المشاركة سياسيا وأن الثورات تحدث عندما تعبر الجماهير المحرومة من كل وسيلة شرعية للتعبير السياسي ، كحق الاقتراع ، عن رغبتها في أن يستمع اليها تعبيرا عنيفا .

وقد كان لمثل هذه النظريات انكثير من الخطوة، ولكنه سرعان ما لزم اجراء بعض تصحيحات عليها . ويلاحظ تبلي أن الافراد غير المنظمين والمحرومين من السلطة لا يملكون سوى فرص قليلة في الثورة مهما بلغت درجة استيائهم . ويركز تبلي على الصراع على السلطة الذي يطبع الثورة بطابعه ويرى أن الثورة لا يمكن أن تحدث الا عندما يظهر مطالبون بالسلطة يملكون مصادر تدعم مطالباتهم فعليا . ان التحديث يمكن أن يحفز الى الثورة لانه يمد توزيع الموارد ويولد جماعات جديدة تتوق الى السلطة وليس لانه يخلق استياء مبثوثا . ويعيد مور طرح المسألة كاملة في دراسة مقارنة تبرهن على أن التحديث ليس سيرورة فريدة ومطرده . وعلى العكس من ذلك ، فان الامم تدخل الحداثة بموجب سيرورات مختلفة جدا .

وتشمل الدول الحديثة ديمقراطيات وديكتاتوريات فاشية ومجتمعات شيوعية . ولكل نموذج من الدول طريقه الخاص في التحديث ونموذجه

الخاص في الخبرة الثورية بموجب الفروق وبنيته التطبيقية قبل الحديثة وتنظيمه السياسي . ويلاحظ سكوبول ان الثورات لا تنجم غالبا عن حركات ثورية منظمة من جانب مجموعات من المستائين ، ولكنها غالبا ما تبدأ بصورة غير متوقعة عندما تنهار الدول تحت الضغوط العسكرية او الازمات المالية . ولا يقول منظرو التحديث شيئا كثيرا عن المسائل التي تصادفها الحكومات في المنازعات الدولية ولا عن الجواب عن هذه المنازعات الذي يصدر من دول ذات اشكال حكومية ومستويات نمو اقتصادي مختلفة ومع ذلك ، فهذه المسائل هي الهامة .

ان عمل سكوبول يقع بين اشد نظريات الثورة الحديثة نفوذا . وتركز نظريته « الاجتماعية - البنيوية » على الصورة التي تؤثر ، بها ، مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية في قدرة الدولة على مواجهة المنازعات الدولية. وتقرن هذه النظرية بين الثورات الفرنسية والروسية والصينية ، فتلح على كون هذه الثورات قد حدثت عندما كان على الدولة ان تواجه حروبا مع بلدان رأسمالية أكثر نموا منها . ويلاحظ سكوبول ، أيضا ، أننا تلقى ، في كل من هذه البلدان ، ضروب ضعف بنيوية مترابطة تحد من قدرة الدولة على الرد على الضغوط الدولية خالقة ، بذلك ، سياقاً مناسباً للازمات الثورية . ان الزراعة المتخلفة ، في روسيا ، لم تكن تستطيع دعم المجهود الحربي . وفي فرنسا والصين ، كان في امكان نخبة مستقلة أن تقف في وجه فرض ضرائب جديدة او زيادة كفاية الادارة . وفي فرنسا وروسيا ، كانت هناك قرى ريفية مستقلة قادرة على شن هجمات ضد الاقطاعيين في حال ضعف السلطة المركزية . والتلاقي بين الضغوط العسكرية الخارجية (من بلدان أكثر تقدما) والمضايقات البنيوية لعمل الدولة والاستقلال الريفي القادر على تنظيم عصيان فلاحى ، هذا التلاقي يولد الثورة .

واحدث نظريات الثورة متنوعة الى حد اقصى . واطروحة سكوبول عورضت من جانب مؤرخين آخرين . فقد لمع غوغلر وبونيل وديكس الى ان سكوبول يخفض من قيمة دور العمال المدنيين في الثورات . واكد

ايزنشتاد وارجوماند وسيويل أن العوامل الثقافية التي يهملها سكوبول تلعب دورا كبيرا يصنعها الامكانيات الثورية . وبين غولدستون أن نظرية سكوبول يجب أن تركب مع ديناميكية ماء اقتصادية وديموغرافية طويلة الاجل . وهو يلاحظ أنه في حين كانت الضغوط العسكرية مظهرا شبه ثابت للسياسة الأوروبية بين عامي ١٥٠٠ و ١٨٥٠ ، فإن ثورات هذه الفترة لم تقع الا بين عامي ١٥٥٠ و ١٦٥٠ وعامي ١٧٥٠ و ١٨٥٠ . ويلاحظ غولدستون أن هذين العصرين كانا عصري نمو سريع في السكان، فيلفت الانتباه الى أن نمو السكان السريع ، في الدول قبل الصناعية الكثيفة السكان ، يمكن أن يؤثر ، سلبيا ، في استقرار الاسعار والماليات الحكومية وتعبئة النخب ومستوى حياة السكان . وهذا الالتقاء بين التأثيرات يمكن أن يخلق توترات في الادارات الحكومية ويشدد المنازعات في الجماعات المتنافسة على السلطة والمكانة ، فيزيد ، بذلك ، من خطر أن تؤدي الحروب الروتينية أو المنازعات الداخلية الى ازمات ثورية .

والبحث الحديث في نظرية الثورات فحص ، أيضا ، مسائل خاصة من خلال دراسات تاريخية ومقارنة أضيق حدودا . فيستعمل غولد فرانك نموذج سكوبول البنيوي ليفسر أصول الثورة المكسيكية . ويستعمل ابراهام نموذجا مماثلا لتحليل الثورة الإيرانية . وتتوسع ترمبرجر بالنظرية البنيوية للثورة الى حالات « ثورة من أعلى » : فقد عرفت اليابان عام ١٨٦٨ وتركيا عام ١٩٢١ انهيار للدولة واعادة بناء مؤسساتية، ولكن انهيار الدولة والنزاع على السلطة كانا قصيرين نسبيا وحصرًا ، بصورة أساسية ، بالنخب . وهي تؤكد أن هذا النوع من الثورة من الأعلى موجودة في دول واقعة تحت ضغط دول أجنبية أكثر تقدما ولكن لديها ، على عكس الضعف البنيوي الذي يذكره سكوبول ، نخبة بيروقراطية ذات كفاءة عالية وأكثر اخلاصا لخدمة الدولة منها للعلايين العقاريين ومزودة بالمرونة اللازمة لاعادة صنع المؤسسات ومواجهة الضغوط الخارجية على هذا النحو .

وقد افتتح وولف وبيج وميدغال وسكوت وبوبكن مناقشة حول العوامل التي تتحكم بإسهام الفلاحين في الثورات . فيلح سكوت على دور الثقافة الفلاحية ، وبيج على العلاقات الاقتصادية بين المزارعين والملاكين العقاريين ، وميدغال وولف على دخول المشروع الرأسمالي إلى القرى ونمو السكان ، وبوبكن على جهود الفلاحين للحصول على مزايا على حساب أهالي القرى الآخرين . وكل هذه العوامل لعبت ، دون شك ، دورها في سلوك الفلاحين ، لكن مسألة أهميتها النسبية في المواقف النوعية لم تحل بعد . إلا أن هناك شيئا يبدو واضحا : أن جاذبية الحركات الشيوعية بالنسبة للفلاحين لا تفسر بالجاذبية الصحيحة للايديولوجية الشيوعية ، بل يبدو ، بالاحرى ، أن الأحزاب الشيوعية عرفت كيف تلبي المثل العليا للفلاحين بصورة أفضل من السلطات الحكومية قبل الشيوعية وكانت أشد مرونة وصبرا في تنظيمها .

وقد درس روديه أرشيفات البوليس حول الجماهير الثورية وأكد أنه لم تكن لها أدنى علاقة بدهماء لوبيون اللاعقلانية ولكنها كانت مؤلفة : بصورة أساسية ، من عمال وحرفيين وعاملين يسعون إلى الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية .

وبينت دراسات لاحقة لحركات العمال من جانب تروغوت وكالهنون وأمينزاد كيف كانت الحركات الثورية تستمد سلطتها من الدفاع عن الحقوق التقليدية للعمال . ويرى رجائي وفيليبس بعد دراستهما للقادة الثوريين ، أنهم لم يكونوا ، في الواقع ، أصحاب هالة وأنهم لم يصنعوا الثورات ، والأوضاع الثورية انهيار الدولة والمنازعات على سلطتها - هي ، على العكس من ذلك ، التي أعطت أفرادا فرصة البروز في أدوار ثورية في حين كان من شأنهم ، لولا ذلك ، أن يسلكوا دروبا لا ثورية .

وقد أولى منظرو الثورة ، أيضا ، انتباها متزايدا للنتائج الطويلة الأجل للثورات . فقد أكدت إرنست أن الثورات التي أقامت ديمقراطيات ليبرالية كانت ، وحدها ، الثورات « الحقيقية » ، ولكنها ترى ، حسب

التفسير السائد حاليا ، أن للثورات مجموعة كاملة من النتائج المحتملة . وقد حدد سكوكبول واكشتاين وواتون وتاردينكو سلسلة من العوامل التي تؤثر في النتائج . وهم يرون أن للحكومات الاشتراكية مزيدا من فرص الظهور عندما تكون الموارد الاقتصادية مركزة في بعض المراكز ذات الكثافة الرأسمالية الشديدة ، وعندما تكون تعبئة الجماهير هامة وعندما تكون الضغوط الخارجية للدول الرأسمالية متواضعة . ومن المحتمل ، في الحالة العاكسة ، أن تحافظ الحكومات الرأسمالية على بفائها . إلا أنه لا الثورات الرأسمالية ولا الثورات الاشتراكية كانت ، كما بين كيلي وكلاين ، قادرة على خفض ضروب اللامساواة في المداخل أو في الفرص إلا لفترات قصيرة . فالاتجاهات نحو التنفيذ الطبقي قوية جدا في المجتمعات البشرية ، حتى في تلك التي عرفت الثورة .

ان النظريات الحالية في الثورة تلح ، اذن ، اليوم ، على التنوع . وهي تستعمل ، مستندة الى عدد كبير من الحالات والمسائل ، تفسيرات متعددة الاسباب وسياقية . وهي تبين تنوع المنازعات الثورية والنتائج بموجب الفروق في الضغوط العسكرية والفروق في استقلال النخب والفلاحين وتنوع موارد الدول والتطور الاقتصادي والديمقراطي الطويل الاجل والفروق في النمو الاقتصادي داخل الدول المتنافسة في الاقتصاد الدولي .



حرف الجيم

جان دوباريس

جان ادوسالسيوري

الجزاء

جفرسون

الجماعة

الجماعية

الجمهورية

جنتيلي

جيرسون

جان دوباريس

(١٢٥٠/٥٤ - ١٣٠٤)

كتب المالدومينيكانى جان دوباريس « حول السلطة الملكية والبابوية » في نهاية القرن الثالث عشر : وقد قدم حججا في المساجلة التي كانت دائرة بين ملكا فرنسا فيليب لوبيل والبابا بونيفاسيوس الثامن . وهو يدافع ، في هذا المؤلف ، عن الفصل بين السياسة واللاهوت ملحا على كون السلطة المدنية مستقلة وسيدة في اطار الميدان المدني ومستقلة عن حكم الكنيسة . ويرى ان للدولة اصولا اجتماعية وان الملكية سابقة للدولة . والجماعة هي مصدر السلطة في نهاية المال . وقد رسم خطا فاصلا بين ميدان التشريع الكنسي وميدان السلطة الزمنية ، كما رسم العلاقات القائمة بين كل منهما والملكية والنفوذ الاخلاقي لكل من هاتين السلطتين . وهو ، خلافا لمارسيليوس دوبادو ، لا يقدم الكنيسة بوصفها جهاز دولة كلي القوة . فجان دوباريس يعطي الكنيسة ، بوصفها شخصا معنويا ، امكانية امتلاك دومينيوم (سلطة على املاك) على اعتبار البابا موزع هذه الاملاك التي تخص جملة الكنيسة جمليا والوصي عليها . ودومينيوم الكنيسة ، من حيث هو كيان جماعي للاشياء الزمانية ، لا يؤول اليها لانها راعية المسيح وخليفة الرسل ، بل لان ملوكا اتقياء يوكلون اليها دارة هبات يقدمها علمانيون الى الكنيسة .

ان كل حجج جان دوباريس المتصلة بالتشريع الكنسي صادرة عن تفسيره الضيق لحقوق الملكية . وهو يبين ان الاستقلال التقليدي الواقعي للملك والافراد الذين يملكون املاكا يمكن ان يبرر بكون حقوق الملكية التي لا يجوز التصرف فيها سابقة جدا للمؤسسات العلمانية والدينية . فهؤلاء الاشخاص يكتسبون حقوقا على الاشياء بفضل عملهم وكدهم .

فليس للبأبا ولا للامير سلطة او وصاية على العالم العلماني . والحكومات موجودة ، في الواقع ، من أجل التحكيم في المنازعات المتعلقة بالاملاك الخاصة . فعلى الرغم من ان الله أعطى الأرض ، بصورة مشتركة ، لكل البشر ، فان هؤلاء ادخلوا تمييزا بين الاملاك وادخلوا حقوق ملكية خاصة يمكن أن تكتسب بالعمل .

وقد نصب الملوك ، بعد ذلك ، لتجنب المنازعات الناشئة عن انعدام حكم حيادي عندما تفتصب الاملاك من جانب الذين ليس لهم صفة السلطة الحقيقية على الملكية . وللأمر سلطة التشريع دون أن ينقل اليه رعاياه حقوقهم في ملكيتهم الخاصة . وهكذا ينتخب الملوك بالقبول الشعبي . والاطاحة بهم ليست ممكنة فحسب ، بل هي الزامية عندما يقطع علاقة الثقة القائمة بين الرعايا وملكهم ملك لا يسعى الى مصلحة الجميع بل الى مصلحته الخاصة . ويذكر جان دوبويس ، ايضا ، الظروف التي يمكن ، ضمنها ، اسقاط لبأبا ويدافع عن الفكرة القائلة ان لارادة مجلس الكنيسة السيادة عندما يتألف المجلس من أعضاء من مجموع الكنيسة . ان هذا المطول الذي لم يتوقف عند الحد من سلطة البأبا من الميدان الزمني ، بل تعدى ذلك الى سلطة الملوك ذكر خلال القرون التالية . وقد زعم ان لوك لم يكن يجهل محتواه .

جان دوسالسيوري

(١١٢٠ - ١١١٥/٢٠)

منظر سياسي في القرون الوسطى تأثر بأفكار شيشرون الجمهورية . واهتمامات جان دوسالسيوري الكوزموبوليتية والمتنوعة (السكولاستيكية والدينية والسياسية) جعلته على اتصال بمعظم ميادين الحياة العامة في القرن الثاني عشر . وهو يعد ، عموما ، أحد أكثر انسانيي القرن الثامن عشر اهتماما بمؤلفي العصور القديمة والبلاغة اللاتينية .

وقد ولد في اولدساروم ودرس في المؤسسات المدرسية الفرنسية

بين علمي ١١٢٠ و ١١٤٠ وكان تلميذا أكبر مشاهير العصر (ابيلاز ، غيوم دوكونش وتيري دوشارت) . وقد سنحت له فرصة العمل لصالح رئيس الاساقفة توماس بيكيت بوصفه مديرا كنسيا للاسقف تيوبالد دوكانتريري ومحاميا في المحاكم الكنسية . وأصبح في نهاية حياته أسقف شارتر .

ونظريته السياسية معبر عنها في « حكم المدينة » ، كما في « التاريخ البابوي » و « ماوراء المنطق » ، مؤلفه الفلسفي ، وفي رسائله . وقد سافر كثيرا في فرنسا وإيطاليا . ومؤلفاته تشكل مصدرا أوليا للمعرفة وفريدا ، في الغالب ، عن تلك الفترة . فهي تشهد على تحول الملكية البابوية عبر المراجعات المتزايدة حيال هيئة الكنيسة . وكانت معرفته للحقوق الرومانية والحقوق الكنسية دقيقة للغاية على الرغم من انه لم يتابع ، على ما يبدو ، تعليما خاصا في هذا الميدان .

و « حكم المدينة » (١١٥٦ - ١١٥٩) مؤلف في النظرية السياسية له وجوه عديدة : فهو « مرآة للامراء » ونقد أخلاقي لحياة البلاط ومطول فلسفي تعليمي وموسوعة أدبية وتربوية . وربما كان جان دوسالسيوري أشد شهرة بمطوله حول الطفيان وأمثلته عن الطفلة السيئين الذين عاقبهم التدخل الإلهي . وغالبا ما قيل ان جان دوسالسيوري كان أول مدافع ، في القرون الوسطى ، عن حق التمرد ضد الطغاة . فهو ينادي ، اذن ، بأن لا يتولى الناس ، بأنفسهم ، معاقبة الطاغية وذلك بسبب النتائج المروعة التي تؤدي اليها ، داخل الدولة كما في الكنيسة ، المقاومة العنيفة والثورة والحرب الأهلية . والافضل هو المعاناة والتسامح والصلاة وتذكر أن الطاغية ليس في أمن ولا في سلام . ولم يكن هدف جان دوسالسيوري التحريض على الجريمة ، بل توجيه تحذير الى الطغاة . وهو لا يقدم دفاعا عو قتل الطغاة بقدر ما يقدم نظرية حول الطاغية منظورا اليه على انه حالة قصوى تتميز عن الامير الجيد .

والحق ، بالنسبة لجان دوسالسيوري ، هبة من الله يعلمها الكهنة للقادة العلمانيين . ولكن هناك ، أيضا ، معرفة طبيعية للحق الاخلاقي

يستطيع كل البشر أن يجدوها في أنفسهم بفضل استعمال العقل . وتفسيره للحق الطبيعي شبيه بتفسير شيشرون . وهو يسميه العدل وينصح بتطبيقه من جانب الانسان على قابليته الخاصة للعقل وعلى تعريف ما هو خير . وهكذا يستطيع الانسان أن يجيب عن الاسئلة الاخلاقية حيث يبدو له ان القانون الالهي لا يدلي باجابة . والمجتمع الجيد هو ، في الوقت نفسه ، مجموعة طبيعية ومجموعة روحية ، نوع من وسط مضبوط يكون البشر ، فيه ، حيوانات وقديسين معا . ويقابل ذلك ، في رأي جان دوساليسوري ، ما كان معروفا باسم « المدينة » أو « الجمهورية » في العالم الكلاسيكي . والمجتمع البشري هو ، في الوقت نفسه ، اتحاد للبشر ومجلس للمسيحيين يعمل الطبيعي والالهي ، فيه ، معا . ومن أجل ذلك يجب أن يتطابق مرسوم الامير مع الحق الكنسي . ويجب أن يكون الملك الجيد أداة التعبير المادي عن جملة الحقوق ، تلك التي تأتي من الحق الالهي وتلك التي تعكس العدالة الطبيعية . ويشبه جان دوساليسوري الجمهورية بعضوية حية مركبة من رأس وأطراف مع كون القائد رأسها . وتقوم مهمته على جعل أفعال رعاياه مطابقة لعدالة الله بحيث يكون القانون العلماني الصورة التي ينقل ، بها ، العدل الى الارض . والملك حر من كل التزام حقوقي حيال أية سلطة أخرى لانه يطبق العدالة بوصفه خادما للحق الالهي (الاختيار الحر الجاري بوعي كامل) . ويقدر ما يكون الملك ممثلا لله ، تكون كل مقاومة لسلطة الحكومة عصيانا ضد الله .

والملك مرتفع فوق الوضع المشترك ، ولكنه ليس مستقلا لانه ملزم ، ضميريا ، بالمحافظة على العدل . وقد رأى جان دوساليسوري ان هنري الثاني ، ملك انكلترا ، تصرف كحيوان متوحش عندما هاجم حصانة الكهنوت مدمرا التوازن الحر الذي يجب ان يحترمه الملك . وعلى الشعب والكهنوت ، في مثل هذه الحالة ، أن يتحدا لاستعادة التوازن ، مزيلين الطاغية الذي يحكم بالسيطرة الحيوانية وليس بالعدل .

وقد كان تأثير « حكم المدينة » كبيرا في الحقوقيين الايطاليين والانسانيين الفرنسيين في القرن الرابع عشر . ويدين عمل جان

دوسالسيوري بشهرته ، أيضا ، لقصصه العديدة حول الازمنة القديمة،
وهي حكايات تسمح بفهم العصور القديمة .

الجزء

يعرف الجزء ، في الميدان السياسي بوصفه انزال الدولة تدبرا يعد
مزعجا بفرد ، وبصورة اندر ، برهط ردا ، على كون هذا الفرد ، أو ذلك
الرهط ، قد مس بقوانين تلك الدولة . وعناصر هذا التعريف غير موضع
جدل نسبيا . أما النقاش ، فهو يدور ، أساسا ، حول طبيعة تبرير
الجزء من جانب الدولة .

وقد اقترحت نظريتان رئيسيتان للجزء في تاريخ الفكر السياسي .
احدهما « جزائية » والاخرى نفعية . والنظرية الجزائية أو ، في
مصطلح العدالة ، نظرية العقاب التي يدافع عنها كانت في اتقى صورها
تدعي ان الاعتراف الطوعي لمخالفة يؤلف الشرط اللازم والكافي لتبرير
قصاص لأن المذنب يستحق هذه العقوبة على الصعيد الاخلاقي .

ويعرف الخطأ بموجب المسؤولية الجزائية التي تتوقف على الحالة
الذهنية التي افترف بها ، الخطأ (عن قصد أو عن اهمال ، ولكن هذه
النقطة الاخيرة اكثر عرضة للجدل) وفداحة الضرر الذي سببته المخالفة.
وترى هذه المدرسة الفكرية ان خطأ الجانح يحدد من الذي يجب ان
يعاقب ولماذا ، ولكنه يحدد ، أيضا ، درجة الجزء الذي يجب ان يلقاه .
وقد حلت محل قانون القصاص (العين بالعين والسن بالسن) مقارنة
أدق لعلاقة التناسب بين المخالفة والجزء وهذه المقاربة التي ربما فهمت
بصورة أفضل في تصور للمجتمع بموجب عقد اجتماعي تقول انه عندما
يخالف جانح ما قانونا ، بصورة ارادية ، فانه يستخلص من ذلك مزية
على المواطن الذي يحترم القانون . وهذا يؤدي الى اختلال توازن اخلاقي
يجب أن يستعاد بجزء . وتتملى قسوة هذا الجزء بضرورة الغاء هذه
المزبة غير المستحقة .

وعلى العكس من ذلك ، فان النظرية النفعية التي تعد كتابات بنتام مثالا عليها لا تحاول تبرير الجزاء كرد عادل على مخالفة طوعية ، بل بوصفه يقابل المصلحة العامة للمجتمع بتداركه المخالفات المقبلة . وتذكر عدة نماذج من النتائج المفيدة لتبرير الجزاء . ففضلا عن الردع الذي تضمنه تجربة الجزاء المزعجة ، ادعى بعض المؤلفين ان الجزاء يمكن ان يصلح الجانح ويحافظ على المستوى الاخلاقي للمجتمع ويندد بالجريمة ويشبع رغبة الانتقام لدى الضحية ويضمن احترام القوانين اخيرا . ومن الخطأ تصنيف كل النظريات النفعية في فئة واحدة . فالواقع هو ان الحجج المتنوعة تغطي تصورات مختلفة جدا لدور الدولة . الا ان هذه النظريات تشترك في كونها قابلة للاثبات الاختباري . ومن اجل ذلك ، لم يكتف علماء اجتماع القرن العشرين بالتنظير في دور الجزاء في المجتمعات ، بل سموا ، ايضا ، الى روز كفاية برامج الجزاء التي وضعت موضع العمل لتعديل الجانحين المحتملين وردعهم وتربيتهم .

والنقطة الوحيدة التي يتفق عليها كل الفلاسفة والمنظرين السياسيين هي انه يجب ان يوجد تبرير لممارسة في شيوع الجزاء . ويرى النفعيون ان النظرية الجزائية غامضة ومبهمة وانه لا يبقى منها ، اذا حررناها من كل المجازات ، سوى مسلمة تقول ان مخالفة ماضية يجب ان تستجر جزاء حاليا بموجب معايير العدالة ، وهو امر قريب قريبا خطيرا من التأكيد الذي يقول ان « نفي مزدوجا يساوي اثباتا » . وهل تتضمن كل مخالفة مسؤولية اخلاقية ؟ كيف يمكن للاخلاق ان تفسر كوننا لا نرى ان كل الافعال المدانة اخلاقيا يجب ان تجازى من جانب القانون ؟ ان هذين السؤالين يبرزان عدم تماسك المبادئ الاخلاقية ويعطيان الانطباع بان المقاربة في حدود العدالة ولا تستطيع ان تستوعب كل ما هو هام في ممارسة الجزاء .

والنفعية حساسة ، بدورها ، لهجمات الاخلاقيين المضادة . فهؤلاء يدعون ان النفعيين يعاملون الجزاء ، بصورة اساسية ، كفاية اجتماعية وليس كفاية في ذاته ، وهو ما يتناقض مع مبدأ احترام الاشخاص

الاساسية . وفوق ذلك ، فليس واضحا ، في مقاربة نفعية ، ان الجزاء يجب أن يوقع على الجميع ولا كونه يجب أن يوقع على المذنب لا على كبش فداء . ومن الضروري ، لضمان الردع ، أن يؤمن المواطنون بتهديد الجزاء . ولكنه يمكن ، اذ ذاك ، ان لا تكون المعاقبة ضرورية .

وهناك ، ايضا ، شكوك حول كون هذه النظرية تستطيع استخلاص مبدأ يحد من قسوة العقاب بالحاحه على الردع عن طريق بعض ضروب الجزاء النموذجية على بعض المخالفات الخاصة .

وليس عجيبا ، اذ ذاك ، ان نرى نظرية ثالثة تطفو على السطح في النصف الثاني من القرن العشرين . ويمكن ان نسميها « النظرية المختلطة » على اعتبار انها تحاول الدمج بين نظريات الفريقين . وقد حرص نمو هذه النظرية بالمقالة الهامة التي نشرها هـ . ل . آ . هارت ، « مقدمات لمبدأ الجزاء » (١٩٥٩) ، التي ادعى ، فيها ، ان التعبير عن نظرية في الجزاء يجب ان يعبر ثلاثة أسئلة . الاول ينصب على تعريف الجزاء ، ويتصل الثاني بتبريره ، ويتعلق الثالث بمسؤولية القاضي . ولهذا السؤال الاخير وجهان : وجه التوزيع (من يجب ان يعاقب ؟) ووجه الكمية (ماذا يجب ان يكون الجزاء ؟) . ويقول هارت انه يصبح جليا ، منذ تمييز هذين السؤالين ، انه يمكن اعطاء جواب اخلاقي عن الاول وجواب نفعي عن الثاني . فموقفه ، اذن ، هو ان التبرير العام للجزاء نفعي ، في حين ان قضية التوزيع يجب ان يفكر ، فيها ، ضمن حدود اخلاقية : فالجانح ، وحده ، هو الذي يجب ان يعاقب وعلى مخالفة قصدية فقط . ويحد وزن العقوبة بمبدأ التناسب وباعتبارات نفعية جزئيا . فلدينا ، اذن ، نظرية لها مركب نفعي ولكن النفع ، فيها ، محدود بمبدأ مستقل قائم على العدل ولا يمكن ان يرتد الى اعتبارات نفعية خالصة . وقد تبع هارت مؤلفون آخرون كثيرون وهكذا تعد الصفة العادلة للعقوبة شرطا لازما ولكنه غير كاف للجزاء . فلن يكون من العدل معاقبة جانح ما لم تكن تنجم ، عن ذلك ، مزايا للمجتمع ايضا .

وقد مارست هذه النظريات المختلطة فتنة قوية ، ولكنها لم تؤد

الى اتفاق اكبر على تبرير الجزاء . والصعوبة تعود الى كون معظم الناس لا يريدون التسليم بمبدأ معاقبة الخطأ كقصر مطلق بهدف خير المجتمع . وهذا ما يبدو ، حقا ، في وجود المسؤولية الجنائية دون خطأ في الميادين التي لا تكون ، فيها ، ضروب الجزاء ثقيلة وحيث تؤمل فوائد هامة للمجتمع . وهذا ما يوحي بأننا نريد ، في معظم الحالات ، الموازنة بين قيم العدالة والمنفعة .

جفرسون ، توماس (١٧٤٣ - ١٨٢٦)

رجل دولة وفيلسوف سياسي امريكي . كان جفرسون حاكم فيرجينيا واحد المنبشرين الى المؤتمر القاري الامريكي وثالث رئيس للولايات المتحدة من عام ١٨٠١ حتى عام ١٨٠٩ . وهو احد صانفي اعلان الاستقلال . وقد كتب « النظام الاساسي » من اجل الحرية الدينية في فيرجينيا ورسائل عدة . واسس ، في اواخر ايام حياته ، جامعة فيرجينيا .

وتتعلق أولى كتابات جفرسون بالنضال من اجل استقلال مستعمرات امريكا الانكليزية . واقترح جفرسون ، مستنداً الى « الدستور القديم » الانكليزي ، نظرية اتحادية للامبراطورية البريطانية . وبموجب هذه النظرية تكون كل المجالس التشريعية لهذه الامبراطورية متساوية وحررة ومستقلة ، ويكون التاج ، ببساطة ، حكماً يحافظ على حقوق كل فرد . وقد كان البرلمان الانكليزي ، بموجب مثل هذا التصور ، يقتصب سلطته اذ يريد ان يفرض سياسة معينة على معمرى امريكا الانكليز ، وكان التاج البريطاني يتصرف بصورة استبدادية بتأييده البرلمان .

وبعد الاستقلال ، كرس جفرسون اعماله لدستور الجمهورية الامريكية الجديدة . ويرى جفرسون ، وهو تلميذ لارسطو ، ان الانسان كائن اجتماعي بطبيعته ، ولكن الجماعات الديمقراطية الصغيرة هي ،

وحدها ، التي تستطيع ضمان اسهامه الفعلي وتنمية قدراته الاجتماعية والسياسية . فسوف تسمح ديمقراطية للمشاركة بتمييز أفضل المواطنين ، اولئك الذين يملكون الحكمة والفضيلة والذين يسميهم جفرسون الاستقرائية الطبيعية . وتحدد الانتخابات من الذي يجب أن يشغل الوظائف السياسية ويتولى وظائف التمثيل (على مستوى المقاطعة والولاية ، وعلى المستوى القومي أخيراً) في حكومة الجمهورية الأمريكية الكبيرة . وجفرسون من انصار نظام تربية عامة وشيء من المساواة الاقتصادية . فيجب أن يكون التقدم في النظام التربوي تابعاً للموهبة ويجب على الحكومة تخصيص ٥٠ اكرا من الاراضي للذين لا يملكون أرضاً . وهو يعارض الرق ويقترح التحرير التدريجي للعبيد واعادة اسكانهم في افريقيا . وهو يعارض اسهام النساء في السياسة .

وقدر جفرسون ، وهو محافظ ، أن الاخلاق المسيحية أساسية بالنسبة للفضيلة الانسانية وتحقيق دولة عادلة ومتناغمة . وهو من انصار الحرية الدينية ضد الكنيسة القائمة (الانفليكانية) .

وبعد جفرسون مثالياً لم تتحقق معظم مثله العليا . وقد جعل من نفسه بطل حقوق الولايات والفضائل الزراعية كرد فعل على التصنيع والمركزية المتزايدة في الولايات المتحدة . وهو يقدر أن المؤتمر الوطني (الكونغرس) والمحاكم تفتصب سلطتها على حساب حكومات الولايات .

ويستشهد بجفرسون ، أيضاً ، من جانب حركات سياسية عديدة واتجاهات متنوعة في العالم بأسره .

الجماعة

يدعي بعضهم أن استعمال مصطلح « الجماعة » يزداد انتشاراً بقدر ما تكون دلالاته مبهمة . وبالفعل ، فهو أحد أكثر المصطلحات استعمالاً - على الرغم من أن ذلك يجري بمعنى على ما يكفي من الابهام - في

الخطاب السياسي . وهو يستخدم ، على مستوى أول ، للدلالة على نموذج معين من العلاقات الاجتماعية دون أن نعرف ، جيداً جداً ، حول أية علاقات اجتماعية يدور الأمر بالضبط . ويستعمل ، من جهة أخرى ، لاعطاء مدلول العلاقات الاجتماعية نبرة ايجابية وتقويمية دون أن يكون هناك ، لهذا السبب ، اتفاق بين مختلف التيارات السياسية حول ما يقوم عليه هذا البعد التقويمي . ويولي اليسار واليمين الرومنطقي ، أو التقليدي ، كلاهما ، أهمية كبيرة للجماعة ولكنهما يتباينان في الشروط الاجتماعية ونموذج العلاقة التي يفترضها وجود جماعة مسبقاً . ويعترف الليبراليون ، من جانبهم ، بالوجه المغربي من هذا المدلول ولكنهم لا يتوصلون ، حقاً ، الى دمجهم النظري بقدر ما لا تكون الحرية الفردية التي تنادي بها الليبرالية غير متوافقة مع تأكيد القيم الجماعية . وهذه الالتباسات لم تمنع انتشار المصطلح الذي غالباً ما يستخدم لاسباغ الشرعية على مشاريع سياسية في الموضوع الاجتماعي أو في موضوع الرخاء . فالقيمة الانفعالية لمدلول الجماعة تسمح ، في هذا الميدان ، فعلاً ، باعطاء قالب جذاب للخيارات السياسية حتى عندما يكون المحتوى الشخصي لهذه الخيارات غير دقيق الى حد بعيد .

فطبيعة الجماعة تثير ، اذن ، مناقشات تخلط بين البعد الاختباري والبعد الأيديولوجي خلطاً وثيقاً .

ولتوضيح هذا النقاش يمكن أن نميز عدة نماذج . الأول يربط الجماعة بعدها الاقليمي ، وهي وجهة نظر تستند الى أساس تاريخي قوي . فاللغة الألمانية ، مثلاً ، تملك كلمتين لمصطلح « جماعة » *Gemeinschaft, Gemeinde* . والكلمة الأولى تشير الى الجماعة المحلية ، في حين ان الثانية معنًى أوسع . وكانت الأولى ، في القرون الوسطى ، تشير الى جملة المواطنين الذين يملكون حقوقاً متساوية في الأراضي .

فالمنطقة كانت ، اذن ، مرادفة للجماعة . اما كلمة *Gemeinschaft*

فإن لها معنى أوسع يشير الى طبيعة العلاقات بين سكان منطقة واحدة . فتعيين المنطقة لم يعد ، اذ ذاك ، الشرط الكافي للجماعة . وقد نوقشت كثيرا نوعية العلاقات التي تعرف جماعة ما ، كما دار النقاش حول معرفة ما اذا كانت الجماعة تفترض التقارب الجسدي للأشخاص المعنيين .

وقد حاول فرديناند تونيز تعريف الخصائص التي تميز جماعة ما ، في كتابه « الجماعة والرابطة » الصادر عام ١٨٨٧ . وهو يرى أن الخصائص الاختبارية لجماعة ما تصدر عن منشئها . وفي حين تخلق الروابط وتقام شعوريا وعلى أساس تعاقدية ، فإن الجماعة الحقيقية عضوية وقائمة على الدم والقربى والسكن والاقليم المشترك وجملة مواقف مشتركة وخبرات ومشاعر واستعدادات . أن كل شخص يولد ويكبر في جماعة . وبما أن الجماعة مرتبطة بالقربى والمنطقة ، فيمكن تبين تفسخها والتأسف له ولكنه لا يمكن بعثها أو إعادة اقامتها . والجماعة ليست افراداً يدافعون دفاعاً مشتركاً عن مصالحهم لأنهم ولدوا في جماعة خاصة . فالجماعة ، على عكس المجتمع أو الرابطة ، تتوقف على الولادة والكيان والعادات التي تقابل مدلول العقد أو المصلحة ، والمنطقة شرط ضروري لظهور هذه الصفات الخاصة ، ولكنها يجب أن تكمل بمسكن أصيل . والجماعة القروية قبل الصناعية أوضح مثال على ذلك .

وهناك مقاربة أخرى للجماعة ، وسعها ماك ايغر في كتابه « الجماعة » (١٩٢٧) الذي يلح على شراكة المصالح . وهذا التصور يستند الى تمييز روسو بين « الارادة العامة » وارادة المجتمع . فليست شراكة المصالح ، في رأي ماك ايغر ، مجموع المصالح الخاصة ، بل تتوقف على وجود الرهط الذي قد يكون في سعة امة . وهو يسلم بأن جماعة ما يمكن أن تقوم على أساس ارادي ، ولكن هذه الارادة يجب أن تكون من طبيعة خاصة ، فيجب أن تتعلق بخير أو بمصالح مشتركة للرهط . وبقدر ما يكون الفرق بين الجماعة والرابطة ، قبل كل شيء ، مسألة

سعة اختبارية للمصالح المشتركة ، مسألة درجة ، فاننا نجد في المجتمعات المعاصرة عناصر للجماعة والرابطة في الوقت نفسه .

والنمط الثالث مرمى اقل طموحاً ويسلم (على عكس تونيز) بوجود جماعات جزئية قائمة على توارد المصالح الخاصة . وفي حين لا توجد ، في رأي مالك ايفر ، جماعة ما لم توجد مصلحة مشتركة وتربط بين الكيانات وضروب الرخاء ، فإن مصالح الرهط تعد ، في هذا التصور الاخير ، محدودة وفي مستوى خاص . وهذه المصالح ستكون ، عامة ، ناجمة عن تقسيم العمل ، وبالتالي يمكن أن توجد جماعات غير مرتبطة بتقارب فيزيائي أو تقاسم اقليم ما شريطة أن يشترك اعضاؤها في بعض التجارب القادرة على اعطاء اساس لتوارد مصالحها . وبهذا المعنى ، فإن النقابات والرهوط الاخرى ذات الطابع المهني يمكن ، في بعض الظروف ، أن تؤلف نوعاً من الجماعات . وهذا النمط يقع ، بوضوح ، في نقيض نمط مالك ايفر بقدر ما يلح على المصالح الفردية وعلى الجماعة كمكان توطيد وتوسيع لهذه المصالح .

وان تعيين الموقع الفيزيائي ليس ، في كل الحالات المذكورة منذ قليل ، شرطاً كافياً لوجود جماعة . انه في رأي مالك ايفر وتونيز ، شرط ضروري الا انه ينبغي أيضاً ، من اجل أن يصبح رهط اجتماعي ما جماعة، ان تنعقد علاقات خاصة . ونظرية الجماعة الجزئية لا ترى في الموقع الفيزيائي شرطاً ضرورياً ضرورة مطلقة ، ومع ذلك ، فإن تقاسم مسكن ما ، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة يبدو شرطاً لازماً للجماعة - محيط عمل واحد أو اطار مهني واحد ، مثلاً ، على الرغم من أنه قد يكون لهذين العنصرين امتداد جغرافي يتجاوز الحدود القومية .

وقد ادعى ان المناقشات حول الطبيعة التوعمية لصلات الجماعة يمكن أن يجري تجاوزها اذا اعتبرنا تعريفاً أدنى كون هذه الصلات تتضمن ، بالضرورة ، شعور تضامن وأنه يجب ان تكون لها دلالة خاصة بالنسبة للأفراد . وليس من المؤكد ابداً أن ذلك يوضح المسألة . وحتى نو

استطعنا قبول هذا التعريف - ولا نستطيع ذلك ولو لم يكن هذا إلا لأن ذلك يعني أننا نعد أسرة ما جماعة - فيجب التدقيق فيه : ما هو نمط العلاقة الاجتماعية الذي يثير شعور التضامن والمعنى هذا ؟ أن ما يثير ذلك هو في رأي تونيز ، صلات الهوية الإقليمية والدم والقربى والعرق والمزاج حصراً . أما بالنسبة لنظرية الجماعة الجزئية ، فإنها تعانين المصالح الخاصة . وإذا كان التضامن يميز مفهوم الجماعة ، فإن تفسيره سيقود إلى مختلف تصورات الجماعة .

وبما أن هذه الجدالات تنصب على طبيعة العلاقات التي تعرف جماعة ما ، فليس مدهشاً أن ترد إلى تصورات ذات طبيعة أيديولوجية .

وبعبارة موجزة ، تميل النزعة المحافظة التقليدية ، بالاحرى ، إلى تصور من نموذج تصور تونيز لأنه يلح على الجذور والتعانيات الطبيعية والعلاقات العضوية بين الأفراد - جماعة من الناس مترابطة طبيعياً مقابل رابطة مكرسة للدفاع عن المصالح الخاصة .

وهذا التصور يهدد بأن يكون خطراً إذا مضينا به إلى الحد الأقصى : فقد استخدم النازيون مصطلح الجماعة العرقية التي تستند إلى روابط دم وتجذر عضوي في الأرض والبلد (راجع العنصرية) .

ويؤيد الاشتراكيون ، بالمقابل ، فكرة ماك إيفر المأخوذة عن روسو ، ولكنهم يرون أن شراكة المصلحة التي تقتضيها لن توجد إلا في مجتمع اشتراكية المستقبل (راجع الاشتراكية) . والمجتمع الرأسمالي بنظامه ، نظام المنافسة والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج - الذي يتجمع ضده الأفراد - غير قادر على توليد المصالح ذات الطبيعة الفرية التي تقتضيها الجماعة . فضلاً عن ذلك ، فإن أكثر الجماعات تقليدية ، تلك التي تطابق مخطط تونيز بسبب طابعها المحطي ، تقف عقبة في وجه تحقيق مصلحة عامة حقيقية تقتضي إلغاء العلاقات الطبقية .

ان تعلق الناس بالجماعات التقليدية يمكن أن يعيق نمو الوعي الطبقي الذي هو ، في نظر ماركس ، شرط ضروري للثورة الاشتراكية والمجتمع الذي يكون دون طبقات . ويكون للجماعات التقليدية ، في رأي الماركسيين ، وعي زائف لطبيعة علاقاتها .

واخيراً ، فإن ليبرالياً أو اشتراكياً ديمقراطياً يدافع عن الفردية سيميل الى تصور جماعة جزئية . وفي حين أن تونيز كان يعد الفرد عنصراً في تلك الكلية التي هي الجماعة ، الجملة التي تدور ، في صميمها ، جملة وجوده ، فإن الليبرالي يرى أن الطبيعة البشرية أكثر تعقيداً من أن تكتفي بنموذج واحد من النظام الاجتماعي مهما يكن غنى الصلات المعقودة فيه . فالأفراد يملكون الحق في اختيار الجماعات التي يريدون المشاركة فيها ، ويجب أن يسمح المجتمع للجماعات الجزئية من كل الأنواع بأن تجد مكانها (راجع الليبرالية) .

الجماعية (النزعة)

النزعة الجماعية هي السعي وراء أهداف بواسطة عمل جماعي تقوم به ، عامة (ولكن ليس بالضرورة) ، الأمة ومن خلال التنظيم الحكومي . ويشتمل هذا المصطلح ، أحياناً ، كمرادف للاشتراكية . ان فرداً ما لا يسمى نفسه جماعياً . فليس لهذا المصطلح ، إذن ، المدى التحليلي والمعياري الذي يربط بمصطلح الفردية الذي يقابل به غالباً .

الجمهورية (النزعة)

يعرف مصطلح الجمهورية بمقابلته بالملكية . فالملك يمارس سلطة شخصية على رعاياه ويدير مملكته كما لو كان الأمر يدور حول ملكية له ، في حين أن الحكومة هي ، في الجمهورية ، من حيث المبدأ ، الشيء العام بين أيدي مجموع المواطنين .

وعلى الرغم من أن الملكية كانت أشيع شكل الحكومات في التاريخ ، فإن الفكرة الجمهورية وجدت في أوروبا منذ ولادة المدن الاغريقية . وعلى كل حال ، فإن روما هي التي تكونت فيها ، حقاً ، ايدولوجية جمهورية . وتعارض النظريات الجمهورية الرومانية بالحكم الشخصي للملوك ، في البدء ، ثم بحكم الاباطرة . وقد يجعل منها الخطباء والكتاب الساخرون والمؤرخون أسطورة يتحد ، فيها ، المجد العسكري مع الحرية والفضيلة . وكان المواطنون الرومان أحراراً بمعنى أنهم لم يكونوا خاضعين لسلطة تصفية وأنه كان يحق لهم ادارة شؤونهم بالاشتراك في الحكم (راجع المواطنة) . والفضيلة هي الوطنية ومعنى المصلحة العامة وإرادة بطولية لوضع الصالح العام فوق المصالح الشخصية ومصالح الأسرة . وهذه الافكار بارزة في كتابات تيت - ليف وبلوتارك .

ويقدر جمهوريون عديدون ، مثل سالوست ، أن حرية روما كانت تفسر بفضيلة المواطنين وأنها فقدت بسبب الفساد المرتبط بنمو الترف . ويقدم مؤلفون آخرون تفسيرات أكثر تركزاً على المؤسسات ويظهرون تعقيد النظام الروماني العام . ومثل الدستور المختلط الأعلى ، كما يستخلص من « قوانين » افلاطون ثم من كتابات أرسطو موسع لدى بوليب . وهذا الأخير يؤكد أن هناك دارة أبدية من الحكومات تتكرر الى ما لا نهاية ما لم توقف هذه الحركة من جانب توازن مركباتها المختلفة . وكانت روما قد عرفت كيف تجد التوازن بين العناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية . وقد استمدت النظرية الجمهورية الكلاسيكية هذه الفكرة .

وتعود النزعة الجمهورية التي أصبحت لصالح الملكية المسيحية خلال ألف عام الى الظهور في نهاية القرون الوسطى مع ازدهار المدن - الدول في شمال إيطاليا . ويستند المنظرون الجمهوريون الى عدة مصادر . فمارسيل دوبادو يستعمل مفاهيم أرسطوطالية ليشر بالسيادة الشعبية . ويبين الحقوقيان بارتولوس وبالديوس أنه يمكن تحويل المقاربة الملكية للحقوق الرومانية الى مقاربة جمهورية بمجرد

اعتبار المدينة السيدة القانونية لاقليمها. ويطبق الانسانيون الفلورنسيون اسطورة الجمهورية الرومانية على وضعهم وينادون بأن المثل السياسي الأعلى بامتياز هو الحرية السياسية لجمهورية تحكم ذاتها (راجع الفكر السياسي في عصر النهضة) .

وقد نمت نزعة عصر النهضة الجمهورية في الوقت الذي وقعت ، فيه ، المدن الإيطالية ، تدريجياً ، تحت سيطرة الأمراء . كانت الحرية الجمهورية ، في رواية القرن السادس عشر ، نادرة جداً وصنعية وهشة وقابلة للزوال نتيجة لمجرد تغير في الحظ . وحيال هذه الصعوبة ، صعوبة ضمان الحرية المدنية ، اقترح المؤلفون الفلورنسيون مقاربتين متكاملتين ، احدهما اخلاقية والاخرى مؤسسية . ففي بداية كل شيء ، يرى مكيافلي وغيشاردان أن الجمهورية المستقرة مستحيلة دون فضيلة وطنية . فيجب أن يضع المواطنون الصالح العام فوق مصالحهم الخاصة وأن يتجنبوا خصومات الشيع والتهوى للقتال من أجل الوطن دون اللجوء الى مرتزقة الدفاع عنهم . والوطنية المغذاة بإسهام مستمر في الشؤون العامة يجب أن تكون دينهم الحقيقي المفضل على الدين المسيحي . ثم اقترح عدة جمهوريين وجود مؤسسات حكيمة . فجيانوتي يفسر نجاح البندقية واستقرارها بدستورها . وتربط القاضي ومجلس الشيوخ والحكومة يمكن أن يفسر بوصفه تركيباً كلاسيكياً لعناصر من الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ومكيافلي الذي يهتم بروما أكثر من اهتمامه بالبندقية - المغالية في سكونيتها - يرى أن التوترات بين النبلاء والشعب يمكن أن تسهم في عظمة المجموع في نظام ديناميكي .

وخلال القرنين اللذين عقبا سقوط جمهورية فلورنسا عام ١٥٣٠ ، لم تعد الافكار الجمهورية سوى تيار صغير للفكر السياسي الأوروبي تسوده مسائل العلاقات بين الملوك ورعاياهم . وفي عام ١٦٥٦ ، لدى الحرب الأهلية الانكليزية ، كتب هارينغتون طوباوية جمهورية ، أوسيانا ، تظهر ثقة كبيرة بإنشاء مؤسسات سياسية تضمن الحرية وتكيف دستور

العصور القديمة المختلط مع الوضع المعاصر . وقد أثر هارينغتون في فكر المفكرين الانكليز في القرن الثامن عشر الذي كان ، وهو أمر طريف ، فكراً شبه جمهوري . والحقوقيون يمثلون ، علماً ، سياسة الفترة التي يعيشون فيها ضمن حدود كلاسيكية . فهم يرون في التاج والبرلمان صورة دستور مختلط . ويشبه نبلاء المقاطعات الى حد ما ، بالمواطنين الرومان ويمثل البلاط والدين العام الترف والفساد اللذين يدمران الدول الحرة . وعلى الرغم من الفرضية التقليدية التي تقول ان الحكومة الجمهورية لا تناسب سوى مدن - دول صغيرة ، فإن وجود خطاب حول الجمهورية ساعد الثوار الأمريكيين في ان يروا في الجمهورية حلاً لمسائلهم .

وتغير النطاق هو أحد الوجوه التي تحولت الايديولوجية الجمهورية ، بموجبها ، خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية . فالجمهورية تخص ، الآن ، أمماً كبيرة وليس مدناً - دولاً بعد . ويورد الجمهوريون حق الشعوب في التصرف بذاتها ، ويحل محل اسهام المواطنين المباشر تمثيل الارادة الشعبية ، في حين يعقب التفاؤل والايمان بالتقدم تشاؤم العصور القديمة .

وكانت الجمهوريات تعد ، حتى تلك الفترة ، استثناءات من النظام الملكي ، وهي استثناءات لا تحدث الا في ظروف خاصة وفترات قصيرة بصورة عامة . والنجاح الأمريكي يعني ان الجمهورية تصبح بديلاً عمومياً للملكية . وفي حين كان للجمهوريين الكلاسيكيين رؤية دأرية للتاريخ ، فان خلفاءهم أصبحوا واثقين بتقدم الانوار التي كانت تنسف أسس الكنائس والملوك معا . وكان هذا الايمان من القوة بحيث ان فشل الثورة الفرنسية نفسه ، لم يستطع أن يهدمه .

والشيء الطريف هو ان روسو الذي كان ، بالفعل ، آخر الجمهوريين الكلاسيكيين حقاً أصبح نبي ايمان جديد يعد بمجيء الارادة العامة للشعب السيد . ويستوحي جمهوريو نهاية القرن الثامن عشر الفرنسيون روسو ويتبنون نيرة أخلاقية . فروبسيير وسان - جوست

الذان كانا يشبهان نفسيهما بالرومان ويستعيران قيمتي الفضيلة والاخلاص للوطن كانا يريان ان الحرية ايجابية وانها تتوجه نحو الحياة الجماعية اكثر ما تتوجه نحو الفردية . وسوف يقدر توكفيل ، بعد نصف قرن ، ان حياة خاصة مفرطة الاستحواذ خطر على الحرية الجمهورية وان اسهام المواطنين في الحياة السياسية يسمح في الافلات منه .

واتخذت النزعة الجمهورية في نهاية القرن الثامن عشر ، ايضا ، صورا اكثر بورجوازية بالحاحها على الوطنية وتوازن السلطات المؤسساتية . فماديسون الذي ينافع عن الدستور الامريكي الجديد المستوحى من النظرية الجمهورية في الحكومة المختلطة يرى ان الطموح الى اجماع المواطنين امر طوباوي . ومن اجل تجنب صراع الشيع الذي كان بالغ الاذى بالنسبة للانظمة الجمهورية ، يجب انضاج مؤسسات تتوازن، فيها، المصالح . ويتصور بنتام وتلاميذه الجمهورية، بقدر ادنى من احترام تقليد القيم المدنية ، على انها مجرد مسألة ادارة المسائل الحكومية، وهو يقدر ان السياسي مسوق بمصلحته الشخصية فيرى ان السلطة غير المسؤولة خطيرة وان الحكومة الجيدة يمكن ان تكون ضمانا بجعلها مراكز السلطة الانتخابية تحت الرقابة الدائمة للمنتدبين .

وبقي المثل الاعلى الجمهوري ، في القرن التاسع عشر ، مثلا اعلى يقلل الانظمة الملكية . وقد زالت هذه المقاربة ، امكانيا ، في القرن العشرين ، في قسم منها لانه لم يعد هناك من ملك مطلق يجري القتال ضده ، وفي قسم آخر لان التصور القديم للجمهورية (التي كانت المشاركة في الحياة العامة ، فيها ، اهم من الحياة الخاصة) لم يعد يجتذب الليبراليين الذين تبنوا تصورات اكثر سلبية وفردية من الحرية . الا ان المثل العليا الجمهورية الكلاسيكية ، ولا سيما تصور الحرية كشأن عام اكثر منه خاص قد انتعشت ، في السنوات المتأخرة ، بفضل حنة ارندت . وبصورة اهم ، فان تشاؤمية جديدة والحاحا جديدا على

أهمية الثقافة السياسية كشرط للحرية العامة يذكران بالأراء الجمهورية
الكلاسيكية حول هشاشة الجمهوريات ودور الفضيلة للتحكم بالصدفة.

جنتيلي ، جيوفاني **(١٨٧٥ - ١٩٤٤)**

فيلسوف ايطالي . كان ، في البداية ، مثاليا وصديقا لبينيدتو
كروتشه ثم تحول ، فيما بعد ، الى الفاشية .

جيرسون جان **(١٤٢٩ - ١٣٦٣)**

لاهوتي فرنسي . كان مستشارا لجامعة باريس ووجها بارزا من
وجوه الجمعية . (راجع الجمعية) .



حرف الحاء

الحالة الطبيعية

الحرب العادلة

الحرفية

الحرية

حرية العمل

الحرية المطلقة

الحقوق

حقوق الانسان

الحق في الحياة الخاصة

الحقوق الدولية

الحقوق الرومانية

الحقوق الكنسية

الحكم الذاتي

الحكم المطلق

الحالة الطبيعية

مصطلح يستعمله منظرو العقد الاجتماعي للدلالة على وضع لا توجد ، فيه ، أية سلطة سياسية قائمة . ويمكن استخدامه لتبرير وجود الدولة أو لانكار ضرورتها ، لمقابلة سعادة الإنسان المتمدن بالحالة البائسة للبداي أو العكس . ونجد هذا المدلول لدى هوبز ولوك وبوندورف وغروسيوس وروسو وكانت ولدى مؤلفين عديدين آخرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكلهم يتفقون على أن الشعوب التي لا تدين بالولاء لأية سلطة سياسية مكونة تكون ، بالنسبة لبعضها بعضا ، في الحالة الطبيعية أو ، على الأقل ، في « حالة » طبيعية . وبالتالي ، فإن معظمهم يرى أن أمراء الدول ذات السيادة موجودون في الحالة الطبيعية بالنسبة لبعضهم بعضا .

ولا يوافق الجميع على الحاح هوبز على الفكرة القائلة أن الحالة الطبيعية محاربة . وغروسيوس نفسه ، وهو الذي يقول بمشروعية سيطرة القوي على الضعيف ، يرى ، أن الحالة الطبيعية محكومة بقانون الطبيعة . ولكن هذا الخلاف مصطنع ، جزئيا ، على اعتبار أن حالة الحرب ، بالنسبة لهوبز ، ليست سوى حالة سلم غير قائمة ، في حين أن معظم المؤلفين الآخرين يعرفون الحرب بوصفها حالة عنف فعلي أو تهديد بالعنف ، والسلم بوصفه غيابا للحرب الفعلية . ولكن الخلاف فعلي ، من وجهة نظر حقوقية ، بقدر ما يرى هوبز في العنف والخداع ، في زمن الحرب ، الفضيلتين الأساسيتين وأنه من الخطأ توقع طرائق تصور أخرى من جانب الدول الأجنبية أو من جانب الذين لا يكونون تابعين لسلطة ذات سيادة . ولكن هذا المدلول يتخذ معان مختلفة في سياق فكر كل منهم : هل هناك ، في الحالة الطبيعية ، نظام اجتماعي

على الرغم من انعدام النظام السياسي ؟ ايدور الامر حول سلم أم حالة حرب ؟ ايقابل ذلك وضعاً عرفته - أو ما زالت تعرفه - بعض الرهوط البشرية أم أنه رؤية فرضية كلياً ؟ هل هي مدلول حقوقي أم مدلول وصفي ؟ وقد اعطى المؤلفون اجابات مختلفة جداً عن كل هذه الاسئلة . فروسو يقترح تعريفاً دقيقاً وانتروبولوجياً للحالة الطبيعية . فقد كانت ، بالنسبة اليه ، موجودة منذ زمن أبعد بكثير مما افترضه هوبز أو لوك . والكائنات البشرية لم تكن ، حين خرجت من الحالة الطبيعية ، تعرف الكلام ، ولم يكن لها عقل ! أو حس بالزمن أو أخلاقية . وكانت وحيدة كلياً ، وإذا كان الطفل وامه يعيشان قريبين من بعضهما ، فإن الاسرة لم تكن موجودة . وما يعرفه لوك وهوبز بوصفه حالة طبيعية هو ، من قبل ، حالة اجتماعية نامية . فحرب الكل ضد الكل التي يذكرها هوبز لا يمكن أن تحدث داخل الجنس البشري ما لم يكن هذا الأخير يملك النطق ووعي الذات والأخلاق . وعند ذلك ، فقط ، يمكن للأفراد أن يتنافسوا وينمو أحقاداً .

وقد انقضى زمان مفهوم الحالة الطبيعية مع المقاربات الجديدة التاريخية والسوسيولوجية للتطور السياسي . فهيوم ينكر أن تكون الحالة الطبيعية قد وجدت قط ، في حين يبدو بنتام وخلفاؤه النفعيون معادين لهذه الفكرة لأنهم كانوا يرون أن الحالة الطبيعية تدخل ابهامات في قضايا النظام التاريخي والأخلاقي ، وفي الوقت نفسه لأنهم كانوا يمثّلون بين هذا المدلول ونظريات العقد الاجتماعي ونظريات الحق الطبيعي التي كانوا يرفضونها باسم المنفعة .

ولم يكن يمكن لظهور سوسيولوجيا وانتروبولوجيا علميتين ووضعيتين إلا أن يزيد في الحط من شأن هذا المفهوم . ومن المدهش أنه عاد إلى السطح في السنوات الأخيرة . فنظرية راولز في العدالة أعادت إعطاءها حالة ما من خلال مقاربتها للعدالة بتعبير العقد ، وناقد راولز ، روبرت نوزيك ، يستعملها بصورة برهانية في « الفوضى والدولة الطوباوية » عندما يطرح السؤال التالي : « إذا لم تكن هناك سيادة ،

فهل ينبغي اختراعها ؟ » ومثل هذه الاسئلة الصريحة في فرضيتها تعيد انبثاق « نظرية الحالة الطبيعية » بتحريرها من كل لون تاريخي . وهي تفلت ، على هذا النحو ، من اعتراض هيوم ونقاد آخرين يلاحظون ان الانسان يصبح بشريا في المجتمع أكثر منه خارج المجتمع ، مع الاقتراب من ميادين كالاقتصاد ونظرية الالعب .

الحرب العادلة

يدل هذا التعبير ، بالمعنى الواسع ، على جملة التقليد الفكري الاوروبي والممارسة اللذين يرميان الى تحديد تبريرات استعمال القوة لأسباب من مستوى سياسي وحدود هذا الاستعمال . ومركبات هذا التقليد المفهومة بهذا المعنى ، من حيث مصدره كما من حيث صيغ التعبير عنه ، فلسفية ودينية بقدر ما هي حقوقية . فهي تتصل بالحق العرفي والحق الوضعي الداخلي أو الدولي بقدر ما تتصل بالنظرية والممارسة العسكريتين . إلا ان هذا المدلول يستعمل ، ضمن سياقات عديدة ، بمعنى أضيق . وهناك استعمال متخصص رائع جدا هو ذاك الذي يدل على نظرية الحرب العادلة الكلاسيكية المصاغة في القرون الوسطى ، في حين تطلق على المراحل الاخرى لهذا التقليد الفكري مصطلحات اخرى . وضمن هذا المنظور يميز مترعون في الحقوق الدولية ، مثل ج. ب. سكوت بين نظرية الحرب العادلة (القروسطية) والحقوق الدولية (الحديثة) كمرحلتين لنمو الجملة التأملية نفسها (راجع ، أيضا ، الحقوق الدولية) . وبالطريقة نفسها ، يتحدث و. ف. أوبريان عن « تقليد الحرب العادلة وتقليد الحرب المحدودة » على اعتبار ان هذه الاخيرة ، في رأيه ، التعبير المعاصر عن مدلول الحرب العادلة . ويستعمل اللاهوتيون المختصون بمسائل الاخلاق ، مثل بول رامسي ، هذا المصطلح ، بصورة رئيسية ، للدلالة على مركبة هذا التقليد التي تجد مصدرها في اللاهوت المسيحي ، ويعطيه اللاهوتيون الروم الكاثوليكيون معنى أضيق أيضا حين يذكرون « مذهب الحرب العادلة » لللاهوت الاخلاق الكاثوليكي . ويجري التعرف بسهولة ،

على التقليد الفكري الذي يرتبط به هذا المصطلح ، في كل سعته واستمراره ، حتى حين يستعمل بمعنى في هذا الضيق .

سياق تقليد الحرب العادلة :

تقليد الحرب العادلة كبير التنوع لأنه متكيف مع الظروف الخاصة للعصور والامكنة كما هو متكيف مع الخصوصيات المتحركة للظاهرة الحربية . ولا يدور الامر ، حقا ، حول مذهب او نظرية فريدة بل ، بالأحرى ، حول اطار فكري يغطي تنوعا كبيرا من المذاهب بنجم استمراره عن المناقشة الدائمة حول دلالة معايير الحرب العادلة وحدودها .

وتقليد الحرب العادلة ، في صورته الكلاسيكية كما تتبدى في نهاية القرون الوسطى ، يغطي ميدانين رئيسيين يشار اليهما ، عادة بالتصغيرين اللاتينيين : « حق الحرب » و « الحق في الحرب » اللذين يتصل الاول منهما بتبرير الحرب في ظرف معطى ويتصل الثاني بالقيود التي يحسن احاطة استعمال القوة بها . ويقسم كل من هذين الميدانين ، بعد ذلك ، الى اقسام فرعية بموجب معايير متنوعة . ويشمل حق الحرب في تقليد الحرب العادلة الاعتبارات المتصلة بالشروط المطلوبة لوجود قضية عادلة وسلطة مؤهلة للبدء باستعمال القوة ونية عادلة لدى أحد الطرفين اللذين عمدا الى القوة او لكليهما واستخدام للقوة يراعي التناسب (لا يسبب من الضرر أكثر مما يسبب من الخير) ولجوء الى القوة في نهاية المطاف وامل معقول في نهاية النزاع . وكانت ثلاثة نماذج من « القضايا العادلة » مأخوذة بعين الاعتبار في القرون الوسطى : استعادة شيء أخذ عن غير وجه حق ، معاقبة اذية والدفاع عن النفس ضد تهديد بالهجوم او ضد أي هجوم فعلي . ونجد هذه الافكار الثلاثة في فكر الرومان وفي ممارسة الحرب في نهاية العصر الكلاسيكي . والدفاع عن النفس ضد عدوان مسلح هو ، في الحقوق الدولية القرن العشرين ، أكبر تبرير للجوء الى القوة . والإلحاح على التحكيم بقصد حل النزاع قبل اللجوء الى القوة « في نهاية المطاف »

يرمى الى افقاد التبريرات الاخرى المقدمة من التقليد الكلاسيكي مداها . وقد كانت « السلطة المؤهلة » ، بالنسبة للرومان ، هي أعلى سلطة مدنية ، وكان الامر يتعلق في نهاية القرون الوسطى ، بالنبله الذين كانوا يحتلون أعلى موقع في النظام الاقطاعي ، ويرتبط هذا المدلول ، في الفترة المعاصرة ، بمدلول « صلاحية الحرب » المعطاة للدولة ، وللسلطة ذات السيادة (سواء تعلق الامر بشخص أم بمجلس برلماني) ضمنا . وأخيرا فان الحقوق الدولية الحديثة قد تطورت نحو الاعتراف بـ « سلطة مؤهلة » ما للجماعات الثورية المقاتلة . و « النية العادلة » مفهوم من مستوى اخلاقي . فهي تنظم ، حسب تعابير القديس اوغسطين الذي هو أصل هذا التعبير ، الرغبة في ايقاع الاذى وقسوة الانتقام والعدوانية الشرسة والتي لا حدود لها وهوس التمرد والتعطش الى السيطرة .

تلك هي المفاهيم الرئيسية لحق الحرب في تقليد الحرب العادلة . أما المفاهيم الاخرى فتؤلف قواعد حكمة حافظت ، بشكل محسوس ، على الصورة نفسها طيلة التاريخ . وهناك استثناءات جديرة بالانتباه بصدد هذه الملاحظة العامة : الاول هو أن الحقوق الدولية قد دعمت ، كما رأينا ، المعايير المتعلقة باستعمال القوة « في نهاية المطاف » بابرارها التحكيم كوسيلة مفضلة ، أخلاقيا ، لحل المنازعات الدولية ، والثاني هو أن أشخاصا عديدين يرون أن معيار الاستعمال المتوازن للقوة يخرق ، بالضرورة ، في حرب نووية نظرا للطاقة التدميرية للأسلحة النووية . وهذا الموقف معبر عنه بتعابير مثل « السلمية النووية » أو « سلمية الحرب الحديثة » أو « سلمية الحرب العادلة » . والامر لا يدور حول شكل للنزعة السلمية بقدر ما يدور حول حكم نوعي على البعد الاخلاقي لهذا النموذج من الحرب الحديثة يدخل ضمن التقليد الفكري للحرب العادلة .

ويعرف الحق في الحرب ، بصورة رئيسية ، بفكرتين : مبدأ تناسب الوسائل الذي يقتضي أن لا تستعمل وسائل قابلة لان تسبب ضروب دمار غير مجدية فيما يتصل بسبب النزاع ، ومبدأ التمييز أو حصانة غير

المقاتلين الذي يقتضي أن يحمي الافراد غير المقاتلين قدر الامكان ، من
اهوال الحرب وان يستطيعوا ، على كل حال ، الافادة من حماية من
الاضرار القصدية . ان الفترة الكلاسيكية لم تعرف سوى القليل من
التأملات حول القيود التي يجب ان تحاط ، بها ، الحرب . والقيود
الرئيسي الذي واجهته العصور القديمة الكلاسيكية من هذا القبيل ،
كما لاحظ غروسيوس ، هو ان المنتصر في عملية غزو كان يستطيع
استعباد المغلوبين (مقاتلين كانوا أم غير مقاتلين) بدلا من قتلهم .
وقد فرض تناسب الوسائل واقعا ، حتى بداية العصر الصناعي من
جانب ندرة الموارد المتوفرة لغايات عسكرية . وتعبير « اقتصاد القوى »
في الفترة الحديثة ، يعبر عن الفكرة الرئيسية لـ « تناسب الوسائل » .
الا ان جهودا قد بذلت من خلال فترة طويلة في القرون الوسطى ، وعلى
عدة كرات منذ ذلك العصر ، لمنع استخدام بعض الاسلحة التي تعد ،
في حد ذاتها ، وسائل غير مناسبة . وهذه الجهود تؤلف أحد الاغراض
العامة للحقوق الدولية في القرن العشرين وللتأملات في القيود التي يجب
ان تفرض على الحرب .

اما فيما يتعلق بـ « حصانة غير المقاتلين » فان التأملات انصبت ،
في القرون الوسطى ، على تعريف هذه المقولة ، على أساس معيارين :
الوظيفة الاجتماعية وقابلية حمل السلاح . فكان الكهنة والحجاج
والبورجوازيون والفلاحون في اراضيهم يعدون غير مقاتلين بموجب المعيار
الاول ، وكانت النساء والاطفال والمسنون يعدون كذلك بموجب المعيار
الثاني . وكان الاشخاص ، مهما كان وضعهم ، يفقدون وضع الحماية
منذ أن يحملوا سلاحا .

ويتصل قسم كبير من الحقوق الدولية ، ولاسيما في اتفاقيات جنيف
المتنوعة ، بمسألة تحديد غير المقاتلين وتعريف حقوقهم . ومع ذلك ،
فان غير المقاتلين لم يفلتوا ، في القرن العشرين ، بصورة من الصور ،
من أثار الحرب . وان أحد عناصر استراتيجية الردع النووي هو التهديد
الذي تشكله ، بالنسبة لغير المقاتلين ، أسلحة من هذا النموذج حتى
عندما تكون موجهة ، صراحة ، الى أهداف عسكرية .

التطورات التاريخية لتقليد الحرب العادلة :

تعود أبعد جذور هذا التقليد الى الفكر الاغريقي والفكر الروماني والى تجربة الحرب في هاتين الحضارتين . فقد طورت الحقوق الرومانية ، حوالي نهاية الفترة الكلاسيكية ، مدلولات القضية العادلة والسلطة المؤهلة لاعلان الحرب « ضرورة تقدير الاضرار التي يمكن ان يسببها استعمال الاسلحة مقابل المنافع التي يمكن توقعها منه . وقد استعاد المنظرون المسيحيون ، مثل القديس امبرواز دوميلان والقديس أوغسطين ، هذه الافكار ، كما هي ، في تصوراتهم الخاصة للحرب مضيفين اليها مدلول الحرب التي يأمر الله بها (الحرب المقدسة) فقط ، ومدخلين التلطيفات التي كانت الرافة المسيحية تفرضها . وكان القديس امبرواز والقديس أوغسطين يريان ان البريء يجب ان يحمى اثناء الحرب ، الا انه لاهما ولا الحقوق الرومانية طوروا مدلولا متماسكا لحصانة غير المقاتلين .

وقد كانت كل هذه القيود على استعمال القوات العسكرية مجهولة ، عموما ، في الغرب ، خلال كل الفترة الممتدة من القديس أوغسطين (القرن الخامس الميلادي) الى الهدنة المقدسة (القرنان العاشر والحادي عشر) . والجهود الاولى المحققة في القرون الوسطى للحد من الحرب لم تؤلف ، على غرار تطورات الفترة الكلاسيكية حول هذا الموضوع ، جملة متماسكة من التأملات حول حسن استخدام الحرب . وأولى التطويرات المتماسكة بدأت مع « مرسوم غراسيان » (١١٤٨) ، وهو مجموعة متقنة للحقوق الكنسية تمزج بين مختلف عناصر التقليد المسيحي في كل الموضوعات الكبيرة التي تعالجها . وقد أغنى جيلان متعاقبان من المختصين بالحقوق الكنسية واللاهوت ، مثل بير دوباريس وتوما الاكوينى ، التأملات في موضوع الحرب انطلاقا من الاسس التي أرساها غراسيان . وفي البرهة نفسها ، تقريبا ، كان منظرون علمانيون يحاولون اعادة الاعتبار الى عناصر من الحقوق الرومانية وكان ميشاق الفروسية يتكون مسهما في بعض القيود على استعمال القوة المسلحة .

وقد تلاقت هذه الخطوط المختلطة من التطور ، في برهة حرب المائة عام ، في اتفاق ثقافي نجد ، فيه ، العناصر البنيوية الكبرى لنظرية الحرب العادلة التي سبقت لنا الإشارة إليها .

وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أحدثت موجة من المنظرين ، مثل فيتوريا وسواريز وحتيلي وغروسيوس ، انعطافة هامة في تقليد الحرب العادلة وعرفت ، الى جانبه ، الاسس النظرية للحقوق الدولية الحديثة . وفي العصر نفسه ، تحول ميثاق الفروسية الى كيان من قواعد الانضباط العسكرية المفروضة من الخارج على الفروسية وتراكم هذا الانضباط ، في القرن الثامن عشر ، مع اعتبارات استراتيجية ، مما 'سهم في قيام عهد سلام نسبي . واعمال فاتيل حول الحقوق الدولية ، خلال هذا القرن ، تعكس فكر المنظرين السابقين مثل غروسيوس والممارسات المعاصرة للحد من الحرب في الوقت نفسه . واوضحت الحقوق الوضعية الدولية ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، تراث التقليد وعدلته ، في الوقت نفسه ، تعديلا محسوسا .

وقد حمل القرن العشرون ، كذلك ، عودة لتملك موضوع الحرب العادلة من جانب الاخلاقيين . وجرت اعمال تاريخية خلال الحرب العالمية الاولى . واثار العصر النووي ، بعد الحرب العالمية الثانية ، مناقشات معيارية حول الطابع الاخلاقي لاستخدام القوة . ويمكن ان نسجل ، من بين خطوط النمو المعاصرة لهذا التقليد الواسع ، التوسع المستمر للحقوق الدولية للحرب وحذقة الكتب العسكرية حول حق احرب .

الحرفية

ارتبط مفهوم الحرفية لفترة طويلة ، ما بين الحربين ، بالانظمة الفاشية . الا أن اعتباره رد اليه ، في النظريات السياسية ، منذ حوالي عشر سنوات ، وهو يستعمل ، في ابلعنا ، في الدراسات حول

مجموعات المصالح في الانظمة الديمقراطية كما في الانظمة الاستبدادية .
وقد أسهم اسهاما ذا دلالة في تطيل مجموعات المصالح وضلوعها في
سيرورة القرار السياسي وسمح باعادة تفسير التمييز بين الميدانين العام
والخاص ، وهو تمييز يعد من صفات النظرية الليبرالية .

وقد ارتبطت الحرفية ، في المعنى الاول ، بالعقيدة الاجتماعية
الكاثوليكية وبالنظريات العضوية للمجتمع . وتفترض الحرفية ، ذ
ذاك ، بنية اجتماعية دون طبقات ، مقسومة الى عدة نقابات حرفية
بموجب الدور الذي تلعبه هذه الاخيرة داخل التقسيم الاجتماعي للعمل .
وتخلق المنظمات وتتعرف بها الدولة من أجل تمثيل مصالح كل فئة .
ولكنها تمارس ، في الوقت نفسه ، ضبطا وثيقا على السكان . ولم ينظم
أي مجتمع ، كليا بموجب هذه المبادئ ، ولكن نموذج موسوليني كان
يستوحي هذا المثل الاعلى مباشرة .

ويستدعي المعنى الحالي ، عامة ، دور مجموعات المصالح التي تحتل
موقعا متوسطا بين الدولة والمجتمع المدني . ومعظم المؤلفين يلحون ،
على غرار شميتز ، على الفروق بين الحرفية والتعددية . ففي النظام
التعددي ، تتنافس عدة روابط على الحصول من اعضائها على موارد
وعلى دخول الى الحكومة من أجل التأثير على ادارة السياسة العامة .

وبالمقابل ، فان المنظمات ، في نظام حرفي ، محدودة العدد وغير
متنافسة ، والانضمام اليها تلقائي او شبه تلقائي . ولهذه المنظمات
وضع متميز بالنسبة للحكومة لانها تشارك في تحديد السياسة العامة
ولانها مسؤولة عن تطبيقها بفرضها انضباطا على اعضائها الذين يجب
عليهم قبول الاتفاقات التي جرى التفاوض عليها .

وهناك ثلاث صفات نوعية للحرفية تميزها عن نظام جماعات المصالح
التعددي . فاللنظمات الحرفية تتمتع باحتكار اولا ، ووظيفتا التمثيل
والتنفيذ منصهртان ثانيا ، والدولة هي التي تعطي ، اخيرا ، احتكار

التمثيل وتشارك في تحديد السياسة . وترى النظرية التعددية أن المصالح سابقة الوجود على التنظيم والتعبئة السياسية ، في حين أن الدولة تلعب ، في النظام الحرفي ، دورا أساسيا في تشكيل المصالح وفي نتيجة سيورات المجموعات .

وتركز النظرية الحرفية ، على عكس النظرية الليبرالية التي تلج على التمييز بين العام والخاص والتي تفسر المجتمع بوصفه تجمعا لأفراد ، على المنظمات والمجموعات الاجتماعية وتؤكد على أنه يمكن لكيانات خاصة أن تنجز مهمات عامة . والمنظمات التي تؤلف نظاما حرفيا تصدر عن الذين يجدون هويتهم في الوظيفة التي يمارسونها في التقسيم الاجتماعي للعمل . وتنمو علاقة ترابط متبادل بين الدولة وبعض المنظمات بقدر ما تستطيع هذه الأخيرة تعبئة أعضائها واستخدامهم مقابل قرارات سياسية مناسبة .

والفرق بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة التي تنمو ، فيها ، الحرفية نتيجة للقوة المتزايدة لمنظمات المصالح وتلك التي يفرض فيها، مخطط حرفي من جانب الدولة ، هذا الفارق يتجسد في الفرق بين الحرفية المجتمعية أو الليبرالية وحرفية الدولة . وقد صيغت المنظمات الحرفية المجتمعية في مؤسسات في بلاد مثل النمسا والسويد حيث أصبحت حركة عمالية قوية شريكة لأعلى رابطة لأرباب العمل ، وكذلك للحكومة لدى المفاوضات الاقتصادية والاجتماعية . وحرفية الدولة مرتبط بأنظمة رأسمالية محيطية أو خاضعة ، كأنظمة أمريكا اللاتينية مثلا .

وتعرف الحرفية ، اليوم ، كضرورة اجتماعية - سياسية نوعية يجري ، فيها ، مفاوضات مع الدولة حول تدابير في السياسة العامة عدد محدود من المنظمات الاحتكارية التي تمثل مصالح وظيفية . ومقابل التدابير المناسبة ، يقبل قادة منظمات المصالح بتطبيق السياسة بفضل تعاون المنضمين إليها .

ويقدر بعضهم أن الحرفية نظام اقتصاد سياسي جديد ، وهو يقوم ، اذ يختلف عن الرأسمالية والاشتراكية ، على الإدارة الحكومية لصناعة خاصة في أغلبيتها حسب المبادئ الايدولوجية للوحدة والنظام والقومية والنجاح .

والحرفية ، بالنسبة لآخرين ، شكل حكومي ينمو بصورة موازية للنظام البرلماني داخل المجتمع الرأسمالي . ويستند النظام البرلماني الى نمط تمثيل اقليمي وفردى ، في حين تصهر الحرفية التمثيل الوظيفي مع دولة تدخلية .

واخيراً ، يرى بعضهم أن الحرفية ليست نظاماً سياسياً كاملاً ولا شكلاً حكومياً ، بل هي صورة توسط للمصالح مختلفة عن التعددية ويمثل ، فيها ، عدد محدود من المنظمات الاحتكارية ، المنظمة تسلسلياً ، مصالح اعضائها لدى اجراء مفاوضات مع الدولة ووضع السياسة العامة موضع العمل .

وقد حددت السياسات الاقتصادية والاجتماعية حيث ترسخت الحرفية ترسخاً عميقاً على المستوى الماكرو اجتماعي ، على اساس مفاوضات ثلاثية الأطراف .

واكد بعضهم أن قدرة بعض البلدان على مقاومة الركود الاقتصادي دون أن تلجأ الى الانكماش والبطالة تتوقف على الاهمية التي تتخذها الحرفية من المفاوضات بين رأس المال والعمل فيما يتعلق بتوزيع النتائج الاجتماعي (راجع غولدن ثورن) . والحرفية تقتضي ، في مثل هذه الأحوال ، التعاون بين الطبقات ، وهذا هو 'السبب الذي يقدر' لنفاذ الماركسيون ، من أجله ، أن الحرفية استراتيجية تتبناها الدول الرأسمالية للمحافظة على تبعية الطبقة العاملة .

ان التحليلات المقارنة للأمم - الدول شائعة ، وقد جرت محاولة لتصنيف البلدان بموجب مطابقتها لمثل أعلى حرفي . ومعظم المؤلفين

يسلمون بأن النمسا تأتي في المقدمة ، وأن الولايات المتحدة هي أقل البلدان حرفية . وجرى بعض المحاولات لقياس درجة الحرفية وتحليل الترابطات مع وجوه أخرى للأنظمة السياسية القومية . وتوحي النتائج (أكثر مما تبرهن على ذلك) بأن الحرفية قد تكون مرتبطة بتسامح عالي المستوى في فرض الضرائب والنفقات العامة . وتوحي دراسات أخرى بأن أكثر البلدان « قابلية للحكم » هي البلدان الحرفية وأن لها أدنى معدلات البطالة ارتفاعاً .

وجماعات المصالح الأقدر على الحصول على وضع احتكاري وعلى إقامة علاقات حرفية مع الدولة هي تلك التي تمثل مصالح المنتجين أكثر مما تمثل مصالح المستهلكين والتي تتصرف بمصادر الاعلام أو القبول اللازم لوضع سياسة الدولة موضع العمل . وروابط أرباب العمل والمهن والتقابات والكيانات المهنية هي أكثر المحاورين رواجاً . وتمارس الحرفية التفاوض بدرجة عالية من تفويض افراد بالسلطة انعلمة . وهي تقابل ، بوصفها منهجاً سياسياً ، أشكال الضبط القانونية البيروقراطية والضبط عن طريق السوق .

ويمكن أن نعرف الحرفية ، أيضاً ، على مستوى متوسط ، في العلاقات بين خدمات الدولة والمنظمات التي تحتكر تمثيل المصالح القطاعية الخاصة . والحرفية الوسيطة ، حتى في الولايات المتحدة وكندا اللذين هما بلدان تضعف ، فيهما ، الحرفية على المستوى القومي ، قوة الرسوخ في الزراعة مثلاً .

وقد عارضت النظرية الحرفية ذاتها بنظرية التعددية معارضة قوية . إلا أنه من الواضح ، في ضوء التطور الاختباري لهذه النظرية ، أن الحرفية والتعددية ليستا بديلتين متنافيتين ، بل هما واقعان في موقعين أقصيين قامت بينهما العلاقات بين الدولة ومجموعات المصالح .

الحرية

« أيتها الحرية .. كم من الجرائم اقترفت باسمك » : ذلك كان ما هتفت به السيدة رولان في أوج عهد الإرهاب ، أثناء الثورة الفرنسية . وجهة نظر السيدة رولان حول الاخطار المرتبطة بالبحث عن الحرية واسعة الانتشار . ولم يحصل أي تحليل لطبيعتها أو لقيمتها على اتفاق عام . ويقال ، أحيانا ، ان الحرية تقاوم التحليل لأنها ، كالعذالة والديمقراطية ، « مفهوم موضع مساءلة في جوهره » . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الحرية خير ، ولكن المعركة مستمرة بين كل الذين يسعون إلى اقناعنا بتبني رؤيتهم الخاصة لهذا المفهوم .

ولكن هذه المقاربة مبالغ بها بالنسبة لعدد من المؤلفين الذين يرون أن دلالة ما هي عليه الحرية على قدر كاف من الوضوح ولكن البشرية في حاجة إلى النظام ، إلى إدارة متنورة أكثر مما هي في حاجة إلى الحرية . وقد دافع عن هذه الفكرة ، للمرة الأولى ، أفلاطون في « الجمهورية » . فالحرية السياسية ، في نظر أفلاطون ، هي غاية الديمقراطية وتقتضي الغياب المتفاوت الكمال لضبط فعاليات الأفراد أو فعاليات الشعب في مجموعه . وهذا ما يقود إلى عهد الديماغوجيين الذين سرعان ما يصبحون طغاة ويمارسون حكماً مطلقاً وتعسفياً على رعاياهم . ويركب أفلاطون بين معاداة الحرية السياسية والدفاع عن الفكرة القائلة أن العمل القاضل هو ، وحده الحر حقاً .

وهوبز لا يشاطر أفلاطون وجهة نظره في دور - « الملوك - الفلاسفة » ولكنه يسلم بأن البشر في حاجة إلى النظام وأن عليهم ، ليوحد ، التخلي عن حرية الحالة الطبيعية غير المجدية . وهذه الحرية التي تقوم على فعل أي شيء بما في ذلك جرح الآخرين أو قتلهم ، إذا قدر المرء أن ذلك ضروري ، غير مجدية لأن ممارسة كل فرد حريته تتنازع مع حرية الآخرين . وقد أصبحت وجهة نظر هوبز هذه قاسماً مشتركاً للتفكير المحافظ السائد حول الدولة . ووجدت هذه المقاربة التعبير الأقصى

عنها في انتقادات ميستر للفلاسفة الفرنسيين (روسو ...) الذين افلتوا نمرأ عندما ارادوا الحرية للبشر العاديين . وقد آلت فلسفة النظام والانضباط التي تقع في خط افكار ميستر أساس العداء للثورة الفرنسية . وردأ على صيحة روسو : « الانسان ولد حراً وهو في الأغلال في كل مكان » ، أجابت النزعة المحافظة دائماً : « كلا ، لقد ولد خاضعاً وسوف يكون تحريره من التزامه بالطاعة للسلطة القائمة مجنوناً وخطراً » .

ولا يلي ذلك ، بالنسبة لهؤلاء المؤلفين ، انه ليس للحرية من قيمة . فهو يزعم الى التمييز بين تصورين للحرية . الأول هو الفكرة القديمة (الخاطئة) التي تقول ان الحرية مسألة حكم سياسي ذاتي وان الجمهورية الشعبية هي التي يمكن ان تكون حرة . وهذا هو تصور مكيافيلي . ويلج هوبز على القول بأن الحرية ، عندما تقوم الحكومة ، هي مسألة « صمت القوانين » وتقوم على « اعفاء من خدمة الجماعة » ولا أهمية لكون شكل الحكومة ملكياً أرستقراطياً او ديمقراطياً . فكلما زاد تركنا لذواتنا زادت حريتنا .

وهذه الفكرة تؤذن ، جزئياً ، بتمييز كونستان بين « حرية القدامى » و « حرية المحدثين » . وفكرة هوبز عن « عدم التدخل » تصور حديث للحرية بالتأكيد ، الا انه في حين يقدر كونستان ان الحكم الذاتي صورة للحرية على الرغم من انه لا يناسب العالم الحديث ، ينكر هوبز ان يكون هذا الحكم شكلاً للحرية . وغالباً ما يقدر ان هوبز يقترح « حرية سلبية » بالتباين مع النظريات التي تعين الحرية مع شكل من اشكال الحكم الذاتي . ونجد هذا التمييز لدى برلن في كتابه « مفهوم الحرية » المنشور عام ١٩٥٧ . ويمكن تعريف النظرية السلبية للحرية بصورة بسيطة كما يلي : حريتي تابعة لمدى الاشياء التي تستطيع ان افعلها دون ان يوقفني الآخرون أو يعاقبوني . ويمكن تعريف الحرية الايجابية بالبساطة نفسها كما يلي : انا حر عندما اكون سيد نفسي . والحق ان هذين التعريفين يخفيان تعقيدات كامنة .

وهذا الأمر يظهر بوضوح من خلال ثلاث نظريات ايجابية معروفة جيداً . فالعبد يستطيع ، بموجب النظرية الرواقية ، أن يكون في حرية الامبراطور على عرشه . وهذه المفارقة — بقدر ما يكون شرط العبد هو نفي الحرية — يفسر ، كما يقول الرواقيون ، لأن العبد يستطيع ، دائماً ، أن يختار بين قبول ما يطلب منه سيده ورفضه . والاختيار له دائماً ، حتى لو دار الأمر حول أن يطيع أو يضرب حتى الموت . ومذهب التبذل الرواقي الذي يقول انه يجب التمرن على عدم الاحساس بشيء يندمج في هذه المقاربة بتذكرنا بأننا اذا لم نخش شيئاً ، فلا التهديدات ولا الترهيب تستطيع جعلنا ننحني وبأننا لسنا مرغمين ، ابدأ على التعاون ما لم نختر ذلك .

ان النظرية الرواقية تهزأ بالحس السليم . فيصعب أن يكون المرء حراً اذا كان له أن يختار بين الطاعة المهينة وموت مؤلم . ومع ذلك ، فهذا هو الخيار الوحيد أمام العبد . واللاحاح على كونه هو من يقرر الطاعة او عدم الطاعة بهمل نقطة مركزية هي أن الخيار الذي يقترح عليه يبلغ درجة من الضيق تنكر ، معها ، حريته .

وبموجب مذهب آخر يعود الى أفلاطون واستماده كانت وفلاسفة مثاليون آخرون ، لا تكون الافعال ارادية الا عندما تكون عادلة . ان كل اناس يسعون الى فعل الخير ، واذا لم يتوصلوا الى ذلك فبسبب خطأ او بسبب الضياع الناجم عن هوى . وهذه الحجة تستند ، لدى أفلاطون ، الى رؤية غائية للكون . ومقاربة كانت تستند الى تحليل لما تحرضنا على فعله ارادة اخلاقية متماسكة كلياً . وهو ويوحى ، ايضاً ، بأننا لا نكون احرارا الا عندما تضبط الانا « المفهومية » (الصادرة عن الانا المفهومة) الانا « الظاهرية » .

وقد استعاد مؤلفون مسيحيون ، مثل القديس اوغسطين ، الفكرة التي تعود الى أفلاطون ، على الاقل ، والتي تقول ان الحرية تقوم على ضبط العنصر الأدنى بالعنصر الأعلى . ويقدر نقاد هذه الأطروحة أن هذا

التصور مضاد للبرالية وخطر على الحرية لأنه يبرر سيطرة الذين يرون انفسهم أكثر تنوراً على الآخرين . وقد يبدو ذلك لنا رفاقاً ولكنه الحرية . ويجب أن تؤكد أن كانت ، على الأقل ، كان ليبرالياً . وقد ميز ، بشكل دقيق جداً ، هذه الحرية « الداخلية » التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته عن الحرية السياسية التي تقتضي أن تعين حدود للقيود التي يمكن أن تنجم عن القانون . وبالمقابل ، فإن أفلاطون يرى أن القانون يستطيع أن يملئ القناعات الأخلاقية للفرد : وذلك لا يحد من الحرية لأنه لم يفكر ، قط ، بأن الفضيلة العفوية هي ، وحدها ، المهمة .

وأخيراً ، فإن تصوراً ثالثاً ، تصور روسو ، يماثل بين الحرية واطاعة الفوانين التي وضعها البشر لأنفسهم ، وهو أمر يتفق مع اطاعة الإرادة العامة . أن أساس الحياة السياسية يستند ، بالنسبة لروسو ، الى عقد اجتماعي يقود كل فرد الى اطاعة القانون الذي يعارض الميل الفردي . ويبرر القانون حين يرمي الى المصلحة العامة . فكل فرد حر عندما يطيع القانون . وإذا حاولنا تدمير القوانين التي أسهمنا في انضاجها ، فسوف نكون مقسورين على الطاعة من جانب السلطة التنفيذية للدولة ونكون ، بهذه السيرة « مرغمين على أن نكون أحراراً » . ولكن روسو لا يدقق في قصده من هذه الصيغة ، ومن المحتمل أن لا يدور الأمر الا حول طريقة ملتوية في القول بأننا لا نستطيع أن نأمل في أن نكون أحراراً ، أي أحراراً من التدخل التعسفي للآخرين أن لم يطع كل فرد القوانين .

لقد أدرك عدة مؤلفين ، بعد الثورة الفرنسية ، بوضوح ، أخطار تصور للحرية يقع في عدم ثبات « قدامى » منظري الحرية . ففي حين كان كونستان يلح على الفروق بين الشروط التاريخية للديمقراطية الاغريقية وشروط القرن التاسع عشر ، ألح توكفيل وجون ستيوارت ميل على ضرورة حماية الحرية من « مبالغة » في الديمقراطية .

وقد توسعا في الفكرة القائلة أن للأفراد الحق بدائرة خاصة يستطيعون ، في اطارها ، أن يتصرفوا ويفكروا كما يرغبون وأن الدفاع عن هذه الفكرة امر اساسي في فترة مطبوعة بطابع القوة الكلية للرأي العام . وعلى الرغم من أن كليهما مجذوب بالمثل الأعلى الاغريقي للمواطن للتمزم ، فقد كانا أكثر انشغالا ، ايضاً ، بالدفاع عن الحرية السلبية ضد استبدادية الرأي العام وطفيان الأغلبية .

واسهم مؤلفون محدثون في صور حديثة للتصور السلبي للحرية . ومعظم هؤلاء المؤلفين ألحوا على التمييز بين الحرية ، من جهة ، وقيمة حريتنا من جهة أخرى .

ان الاجابة عن السؤال المتعلق بمعرفة ما اذا كان يمكن لعامل فقير ولا ملكية له أن يكون حراً في مجتمع رأسمالي ، هذه الاجابة ليست بسيطة . ان العامل ليس مقسوراً بالقانون أو بالقوة البهيمية على أن يعمل أو لا يعمل ، ولكن هذه الحرية ضعيفة القيمة بقدر ما يجب عليه أن يعمل أو أن يموت جوعاً . وهكذا ، فإن جون راولز الذي يرى أن هناك عنصراً أساسياً للعدالة هو المبدأ القائل ان كل فرد يجب أن يتمتع بأوسع ما يمكن من الحرية المتوافقة مع حرية مساوية للآخرين ، يفسر هذا المبدأ بوصفه يؤدي الى رفع الحرية المتساوية الى الحد الأعلى في سياق يسمح لكل فرد بأن يربط قيمة ما بالحرية . وهذا يقتضي ، عملياً ، أن يبذل كل ما هو ممكن من أجل أن يكون لأقل الناس حظوة ، هم انفسهم ، ما يكفي من الحرية الفعلية من أجل أن تساوي الحرية التي يتمتعون بها مشقة امتلاكها .

ان هذا التصور الذي يقتضي أن يضمن نوع من دولة الرعاية تساوي الفرص مرفوض من جانب أنصار الحرية المطلقة ، من جهة ، ومن جانب نقاد الرأسمالية من جهة أخرى . ويمائين اخلص أنصار الحرية المطلقة مع حماية كل فرد وما يملكه من خرق لحقوقه الطبيعية (راجع مذهب الحرية المطلقة) . فالأجراء أحرار اذا بلغوا عظم لقاء مال الرأسمالي ،

وهم ليسوا أحراراً إذا اتفق لهم أن اشتغلوا لرب عمل لم يختاروه من بين الذين كانوا يرغبون في اختيارهم . وحدود الحرية المشروعة موضوعة من جانب حقوقنا الطبيعية ، وهذه الأخيرة تستوعب بصورة أفضل بتعابير حقوق الملكية . والحق في الحرية هو أحد وجوه كوني شخصي الخاص وليس العبد الكلي أو الجزئي لأحد آخر . وبالمقابل ، فإن هناك فكرة أساسية في الفكر الماركسي هي أن البشر عبيد لرأس المال في النظام الرأسمالي ، فالعمال مرغمون على العمل - والاماتوا جوعاً - ، ومالكو رأس المال مرغمون على التجديد والتنافس - والا أصابهم الخراب . ويجب أن تفسر ضروب الحرمان من الحرية في الحياة اليومية ، في نهاية المطاف ، بالبنى المؤسسية لمجتمع يلغي الحرية . ويجب أن تلح على كون ما يسميه ماركس الحرية ، أي الضبط العقلاني من جانب المجتمع لفعاليته الانتاجية ، ليس ما يسمى ، عامة ، حرية ...

وأهم درس يمكن أن نستخلصه من التحليل المفهومي للحرية هو أنه نظراً لكون الحرية ، في معناها الحرفي ، لا تكاد تعني أكثر من « انعدام الإعاقة ، أو الضبط » فقد كان لازماً على نظريات الحرية أن تأخذ في حساباتها الحواجز والقوى والأشخاص الذين يسيطرون علينا . وهذا صحيح حتى بالنسبة التحليل الوجودي للشرط الانساني . ان الوجودية تربط بين الحرية والقلق ، وهي مرتبطة بانعدام القوة أو الأشخاص الذين يمكن أن يضبطونا ويجنبونا القلق المرتبط باتخاذ القرار . ونقد مثل هذه النظريات يقتضي أكثر ، بكثير ، من تحليل مفهومي للحرية . فيجب أن يحدد موقعها ، جدياً ، كنظريات سيكولوجية واجتماعية وسياسية ونقدها على هذا الأساس .

حرية العمل

مذهب يجب ، بموجبه ، أن لا يكون للدولة سوى أقل تدخل ممكن في الشؤون الاقتصادية بقصرها دورها على حماية الأشخاص والأموال والدفاع الوطني . ويجب أن تتولى أيضاً ، عدداً صغيراً من الخدمات

العامة كالطرق والمرافئ . وهذا المذهب قائم على الفرضية القائلة أن
الفعاليات الاقتصادية تؤدي ، بصورة طبيعية ، الى التناغم العام ومنفعة
كل فرد اذا تركت تعمل وحدها . نادى بهذا المذهب ، أولا ،
الفيزيوقراطيون الفرنسيون (راجع الفيزيوقراطيين) ، ودافع عنه علماء
اقتصاد المدرسة الكلاسيكية الرئيسيون ، ولكنهم فعلوا ذلك بتحفظات
عموماً : فجون ستيوارت ميل يلاحظ أن « حرية العمل يجب أن تكون ،
بإيجاز ، الممارسة العامة ، وكل مخالفة لهذا المبدأ شر مؤكد اذا لم تكن
مقتضاة من جانب نتيجة مفيدة هامة » . والانصار الحاليون لهذا المذهب
موجودون بين تيارات الحرية المطلقة .

الحرية المطلقة (مذهب)

ما هي الوظائف المشروعة للحكومة ؟ ان مذهب الحرية المطلقة قد
طور من جانب تيار سياسي يجيب أعضاؤه (ومعظمهم أمريكيون أو إنكليز)
عن هذا السؤال بصورة راديكالية ومتطرفة . وبصورة أدق ، هناك
فرعان لهذا التيار ، وكل منهما يعطي اجابة متطرفة عن هذا السؤال
الاساسي في النظرية السياسية . ان تياراً أولاً للحرية المطلقة وهو تيار
فوضوي ، يرى أن كل حكومة غير مشروعة . والتيار الثاني ، ويوصف
عامة بأنه تيار « الحكم الأدنى » ، يرى ان على الحكومة أن تقتصر على
حماية الأفراد والقيام بسياسة دفاعية وحمل الناس على احترام
العقود . والنظام القضائي هو ، أيضاً ، جزء من المهمات الشرعية
للحكومة ، الا انه ليس من مهماتها فرض الضرائب حتى لو كان ذلك
لتأمين الوظائف السالفة الذكر . ويرى الفوضويون من انصار الحرية
المطلقة أن الفعاليات الحكومية التي يقبلها انصار الحكم الأدنى أوسع مما
ينبغي ويجب أن تنجز من جانب مصالح خاصة . بل ان بعض انصار
الحرية المطلقة الفوضويين يرفض كل استعمال للقوة . والسؤال
المطروح ، اذ ذاك يتعلق بمعرفة تبنيم لوجهة نظر على هذا انقدر من
الاختلاف عن معظم النظريات السياسية . ان انصار الحرية المطلقة

يستندون ، قبل كل شيء ، الى مذهب صارم جداً للحقوق الفردية ، لا سيما حق اقتناء الخيرات واحتياز ملكية . وتصورهم لحق الملكية ولحرية العقود لا يشمل حق الرخاء لان هذا النموذج من الحقوق ، كما يؤكدون ، يقتضي أن يوجد قسم من السكان لتلبية حق قسم آخر . ثم ان انصار الحرية المطلقة يرون أن رأسمالية قائمة على حرية العمل هي أفضل نظام اجتماعي ممكن سيقوم وحده ، دون تدخل من الدولة ، بفعل الافراد فقط .

وعالم الاقتصاد الامريكي : موراى ن. روتبارد ، احد تلاميذ لودفيغ فون ميزس ، هو المؤسس الرئيسي لفوضوية الحرية المطلقة في الولايات المتحدة . وقد لفت نشر الفيلسوف روبرت نوزيك ، وهو مدرس في هارفارد الكتاب « الفوضوية والدولة الطوبلوية » (١٩٧٤) الانتباه الى هذا التيار الفكري ، وغالبا ما عد هذا الكتاب اللامع ، مع كتاب راولز « نظرية في العدالة » (١٩٧١) ، اصل تجديد للفلسفة السياسية المعيارية في العالم الجامعي . ويكرس نوزيك القسم الاول من كتابه للبرهان عن كون الافراد سيجدون ، في الحالة الطبيعية (حالة اقرب الى حالة لوك منها الى حالة هوبز) ، مصلحة ما في السماح لـ « حاكم مسيطر » بالظهور . وسوف يكون له ، بحكم الواقع ، احتكار القوة في اقليم معين ويؤلف ، بذلك ، « كيانا مشابها لدولة » . وتكون مثل هذا الكيان ، اذا تم بصورة مناسبة ، لن يخرق حقوق كل فرد . الا انه ليس للعميل المسيطر سلطة فرض الضرائب . ويرى نوزيك ، في القسم الثاني من كتابه ، أنه ليس للدولة من سلطة شرعية خارج وظائف الحماية والعدالة والدفاع المنشأة في القسم الاول من كتابه . وهو يقدم مثاله المشهور ، مثال « ولت تشامبرلن » ، ضد ما يسميه « نظرية نموذجة » للعدالة تقول ان الملكية والدخل يجب أن يوزعا بموجب خصائص الافراد . وهو يبين ، بهذا المثال ، ان النماذج يمكن أن تقلب بسهولة بأفعال تبدو ضئيلة . لنفترض ، كما يقول ، ان كل فرد ، في مجتمع قائم على المساواة ، يقترح اعطاء ربع دولار لولت تشامبرلن

(رياضي أمريكي مشهور) يلعب كرة السلة . ان تشامبرلان سيمتّع ، اذ ذاك ، بدخل كبير . وبالتالي ، فان حماية نموذج توزيع ما سيقضي تداخلات ثابتة من الحرية الفردية .

ويتجنب نوزيك المسائل المتصلة بنظرية « نمذجة » للعدالة باحلاله محلها نظرية تاريخية . ان الافراد لا يحتاجون ، في هذه المقاربة المستوحاة من لوك ، الى ان يستحقوا ، اخلاقيا ، ملكيتهم ، بل هم يحتاجون ، ببساطة ، الى ان يكون لهم حق بها . وكل فرد يستطيع ان يملك الحق في الملكية باقتنائه ، بالضبط ، ملكية غير مملوكة لاحد او بتلقيه ملكية شخص كان له الحق الاولي فيها . ويقدم الكتاب تفاصيل هذا النظام ، وهو يتضمن ، ايضا ، نقدا ثاقبا لنظام راولز المختلف جدا عن نظام نوزيك . ويحاول القسم الثالث ان يبين ان مجتمعا يأخذ بالحربة المطلقة يقابل تعريف نظام اجتماعي طوباوي بقدر ما تستطيع الرهوط او الاشخاص اقامة صور الحياة التي يرغبون فيها .

وحجج نوزيك تلجأ ، بصدد بعض الوجوه الاساسية ، الى مؤسسات اخلاقية . ويعارض قسم من انصار الحرية المطلقة هذه المقاربة بمحاولتهم اشتقاق نتائج مؤيدة للحرية المطلقة من مقاربة فلسفية ارسطوطالية . واعضاء هذه المجموعة تأثروا ، الى حد بعيد ، بروائي أمريكي ، آين راند ، يرى ان اساس الاخلاق هو الانانية العقلانية . فارفع هدف لكل فرد يقوم على ترجيح تفتحته الشخصي بوصفه كائنا بشريا عقلانيا . واتباع هذه المدرسة يحاولون ان يستنتجوا من نظام حقوق تتصف بالحرية المطلقة .

ومعظم انصار الحرية المطلقة يقيمون افكارهم على الايمان بالحقوق الفردية ، ولكنهم ليسوا كذلك جميعا . فبعضهم ، مثل دافيد فريدمان ، يستمد حججا من الاقتصاد ويستند الى نظرية « الخيارات العامة » لبدافع عن اقتصاد للسوق دون قيود . ويصبح من العسير ، اذ ذاك ، تمييز هؤلاء عن الليبراليين الكلاسيكيين وانصار الرأسمالية مثل

فريدمان وف. فون هايك الذين لا يعدان ، عادة ، من انصار حركة الحرية المطلقة بالمعنى المضبوط للكلمة . وقد مارست مقاربة هايك لقاعدة الحقوق تأثيرا عميقا على انصار الحرية المطلقة .

الحقوق

يستعمل هذا المصطلح بثلاثة معان رئيسية في الفلسفة السياسية :

— لوصف نموذج من الترتيب المؤسس تضمن ، فيه ، المصالح بحمايات قانونية وتكون الخيارات مضمونة ، فيه ، بنتيجة ، فعلية وتعطى ، فيه ، الخيرات والفرص للأفراد على أسس واضحة .

— للتعبير عن الطلب المشروع لقيام ترتيب مؤسسي من هذا النموذج والمحافظة عليه واحترامه .

— لوصف واحد من اشكال هذا الطلب ، وهو المبدأ الاخلاقي الاساسي الذي ينسب أهمية حاسمة لقيم مثل المساواة والاستقلال والعمل الاخلاقي .

ويستعمل تعبير « الحقوق القانونية » في الإشارة الى المعنى الاول، وتعبر « الحقوق الاخلاقية » و « الحقوق الطبيعية » (بموجب مفردات أقدم) في الإشارة الى المعنيين الآخرين . ويمكن لتعبير « حقوق الانسان » أن يشير الى أي من هذه المعاني الثلاثة . وقد قال كثير من المؤلفين — ولاسيما جيريمي بنتام — أن مصطلح « الحقوق » مخصص للمعنى الاول متذرعين بأن طلب الحق ليس ، في ذاته ، حقا ، أكثر مما تكون شكوى انسان جائع ، في ذاتها ، خبزا . ويرى هؤلاء المؤلفون ، أيضا ، أن جوهر الحقوق ، منظورا اليها من وجهة نظر اخلاقية ، يعبر عنه ، بمزيد من الوضوح ، بمصطلحي الواجب والمنفعة . وعلى وجه الاجمال ، لم تؤخذ هذه التحفظات ، قط ، بعين الاعتبار . وقد ولدت، في السنوات الاخيرة ، نظريات عديدة في الحقوق أو نظريات سياسية قائمة على الحقوق .

ومدلول « الحق » ملتبس حتى لو التزمنا المعنى الاول . وقد سلم
الحقوقيون بالتمييز الذي أجراه و. م. هوهفيلد بين أربعة نماذج من
العلاقات الحقوقية يمكن وصفها بأنها « حقوق » . :

— الامتيازات أو الحريات التي لا تقتضي ، بالنسبة للأفراد ، أي
التزام — ان انسانا يهاجم يملك الحق في الدفاع عن نفسه مثلا .

— الحقوق الشرعية التي يعد الأفراد ، من أجلها ، موضوع واجب
على الآخرين (على واحد بشكل خاص أو على الآخرين بصورة عامة) .

— السلطات التي تعطي شخصا ما امكانية تعديل العلاقات الحقوقية
التي يقيمها مع آخرين — للمالك ، مثلا ، حق التخلي عن ملكيته للشخص
الذي يختاره .

— الحصانات التي تمنع تعديل الوضع الحقوقي لشخص ما بممارسة
السلطة من جانب شخص آخر — يحق للمالك ، مثلا ، أن لا يطرد من
جانب الدولة .

والى هذا التداخل الوثيق بين كل هذه العلاقات الحقوقية الاولى
يتم الرجوع عندما تذكر الحقوق القانونية أو حقوق الانسان . الا ان
الانتباه يتركز في النظرية السياسية ، بصورة اخص ، على الحقوق
الشرعية والعلاقة بين حقوق الأفراد والواجبات التي تستلزمها بالنسبة
للناس ، وخاصة بالنسبة للحكومات .

وأبسط تعبير عن العلاقة بين الحقوق والواجبات هو مدلول
الترباط : فالحديث عن حق (س) حيال شيء ما يعادل النص على
واجب مترتب على (ع) هو أن يؤمن له هذا الشيء . وضمن هذا المنظور
الذي يسمى ، أحيانا ، نظرية المنافع ، يعني امتلاك المرء لحق ما انتفاعه
بواجب ملقى على عاتق شخص آخر .

ويرفض بعض الفلاسفة هذا التفسير ويفضلون عليه « نظريته
الخيارات » : لا يمكن أن يعد (س) مالكا لحق ما لم يجعل واجب (ع) هذا
الاخير مدينا حياال (س) ، أي ما لم يكن في استطاعة هذا الاخير التخلي عن
هذا الحق اذا طاب له ذلك . وهكذا ، فان الموعود بشيء ما لا يملك
حقا لان من واجب الذي وعده ان يحترم التزامه فقط ، بل لان الموعود
يستطيع تحريره من التزاماته أيضا . والحقوق ، بهذا المعنى ، أشياء
يمكن التخلي عنها . فما من حق لا يقبل التنازل عنه (بمعنى ان الشخص
الذي يملك حقلا يستطيع أن يفقد أثره بمجرد ارادته) .

وقد سادت المساجلة حول قابلية الحقوق للتحويل تاريخ هذا
المفهوم حتى ظهور الفكر السياسي الحديث . فاذا كانت الحقوق قابلة
للتحويل ، فيمكن أن يعد الرق والطغيان مقبولين على الصعيد
الاصطلاحي . اما اذا لم تكن الحقوق قابلة للتحويل ، كما هي الحال
في نظرية جون لوك السياسية ، فلا يمكن أن يقال أن الافراد تخلوا عنها
لدى قيام العقد الاجتماعي . وهذه المسألة تتخذ ، في المناقشات المعاصرة
بعض الاهمية في صورة التصدي لحقوق الاطفال والتشريع الابوي
وحرية التعاقد .

وتقدم « نظرية المصالح » بديلا للتصور ، على ما يكفي من الاختلاف،
بتعابير الترابط : فيعد فرد ما صاحب حق منذ أن تكون لهذا الفرد
مصلحة على ما يكفي من الاهمية لتبرير أن يكون على الآخرين الالتزام
بتلبية هذه المصلحة بطريقة ما . وبموجب هذا المعنى ، لا تكون الحقوق
والواجبات مترابطة فقط ، بل انه يفترض في الاولى أن تولد الثانية
أيضا . والذين يتبنون وجهة النظر هذه لا يرون أن كل المصالح موضوع
حقوق . والواقع أن هذا التصور شكلي تماما ويجب أن يركب مع
نظرية أكثر جوهرية تدل على المصالح التي تكون على ما يكفي من الاهمية
من أجل أن تؤلف الأساس الممكن لواجبات . ووظيفة نظرية في الحقوق
هو أن تكشف عن أهم مصالح الافراد وتعطيها الغلبة على المصالح
الماخوذة ، عموما ، في المحاكمة السياسية .

ان المساجلة بين نظرية « المنافع » ونظرية « الخيار » ونظرية « المصلحة » تتصل بالوجوه الشكلية للغة الحقوق . وهناك مسائل أكثر جوهرية تطرح بصدد تبرير الحقوق وامكانية نظرية سياسية قائمة على الحقوق والعلاقة بين الحق والاعتبارات الاخلاقية الاخرى .

وتنبثق مسائل تبرير الحقوق ، قبل كل شيء ، لان الحقوق القانونية تقتضي تكاليف بالنسبة للحكومات وللذين تخلق لهم هذه الحقوق التزامات ، ولا تنجم هذه التكاليف عن كون هذه الحقوق ترفع عبء في وجه السلطة السياسية والطموحات الشخصية فقط ، بل هي تنجم ، أيضا ، عن كونها تلزم المشرعين بتقديم ضمانات ثابتة للأفراد عندما تنفجر المزايا التي يتوقعها المجتمع من احترام هذه الحقوق من يوم الى يوم . فمن جهة أولى ، تفرض هذه الحقوق نمطا اداريا جامدا لا يمكن أن يعدل بموجب الظروف : فعلى سبيل المثال ، لا يمكن لتدابير مثل الاعتقال دون محاكمة أو المحاكمات دون محلفين التي يتم اللجوء اليها في ايرلندا الشمالية بسبب الظروف الاستثنائية التي تعرفها حاليا ، لا يمكن لمثل هذه التدابير أن تواجه في الولايات المتحدة حيث يستفيد المشبوهون من ضمانات حقوقية في موضوع الاجراءات القضائية .

ومن جهة أخرى ، فان الحقوق تخلق التردد وعدم امكان التوقع بالنسبة للإدارة عندما تحمي الخيارات : فحقوق الآباء في اختيار مدارس أطفالهم تجعل كل تخطيط بصدد ادارة الابنية والمعلمين صعبا . نادرون ، حتى بين منظري الحقوق ، هم الذين يرون أن الحقوق يجب أن تكون المحدد الوحيد للقرارات السياسية . فهذه الحقوق يجب أن تحصر في ميادين نوعية من الحياة يكون أمرا أساسيا ، فيها ، بالنسبة للأفراد ، أن يتمتعوا بضمانات ثابتة حتى في حالة الكلفة المرتفعة أو الشروط الاقتصادية والسياسية المتأرجحة جدا . ومن أجل ذلك نرى أن النظريات النفعية غير قادرة على تقديم تبرير للحقوق الفردية . فالبحث عن المنفعة العامة في الظروف المتحركة لمجتمع معقد تقتضي ، على ما يبدو ، مرونة براغماتية ، من جهة ، والقدرة على استباق الخيارات الفردية التي

تنزع الحقوق ، كما رأينا ، الى احباطها من جهة أخرى . ومن السهل ان نذكر حالات تكون ، فيها ، التفضيلات افضل تحققا ونبلغ ، فيها ، مزيدا من الرخاء بحبس الارهابيين بدلا من محاكمتهم ، بمركرة السكن والاستخدام والتربية بدلا من ترك حرية الاختيار للأفراد في هذه الميادين المختلفة وبتجاهل الفقر والحرمان بدلا من ضمان دخل أدنى . ان بعض النفعيين يكتفون بهذا الموقف : فهم ، مثل بنتام ، ينكرون ، بكل بساطة ، على البشر ، حقهم الاخلاقي بالحصول على ضمانات قانونية لا يكمن وراءها حساب نفعي نوعي . وبالمقابل ، ترفض « الحدوس » بوصفها حطام نظريات أخلاقية فقدت مكانتها . وتبنى آخرون موقفا أكثر تنوعا وادعوا أن إحدى الصورتين الحديثتين للنفعية غير المباشرة تستطيع توليد الضمانات التي تقتضيها الحقوق حتى ولو لم يتوصل الحساب النفعي الى ذلك .

وتشير العلاقة بين الحقوق والديمقراطية النموذج نفسه من المسائل . فاذا اتخذت القرارات السياسية على أساس قواعد الاغلبية ، فليست هناك أية ضمانات من أن تفرض الاغلبية اعباء أو تضحيات غير مقبولة على اقلية مواطنيها . وفي بعض البلدان ميثاق يحدد القرارات التي يمكن أن يتخذها الشعب أو مثلوله . وهذه القيود ، من وجهة نظر الاغلبية ، لا ديمقراطية لأنها تحبط تلبية التفضيلات السياسية لمعظم أعضاء المجتمع المعني . وألح بعض المنظرين على كونها متوافقة مع تفسير أكثر تعقيدا للديمقراطية . فالحقوق تحمي الديمقراطية نفسها من خطر تدميرها لذاتها بضرورة القرار الديمقراطي . والحقوق ليست عقبة في وجه قاعدة الاغلبية في حجم التزام الاغلبية السياسية بمواجهة آثار قراراتها في كل أعضاء المجتمع بصفاء . ولكن ذلك لا يبدو صحيحا الا بالنسبة لبعض الحقوق المضمونة ، دستوريا ، بهذه الطريقة .

واذا لم تكن النفعية ولا نظرية الديمقراطية قادرتين على دعم الحقوق الفردية ، فما هي التيارات التي نستطيع اللجوء اليها لصالحها؟ وغالبا ما تم اللجوء ، تلويخيا ، الى القانون الطبيعي أو قانون الله :

فقد كان جون لوك ، مثلا ، يقول اننا نخضع منذ أن نكون ، جميعا ، مخلوقات الله لبعض القيود في طريقة تصرفنا حيال الآخرين ، وهذه القيود تؤلف أساس حقوقنا غير القابلة للتحويل . ولكن العصر الحديث شكك حيال الوحي كأساس للأخلاق السياسية ، وفكرة الحقوق « الطبيعية » أكثر ارتباطا بمفهوم الطبيعة البشرية وفقدان الاعتبار الذي أصاب الحجج ذات النزعة الطبيعية في ميدان ما وراء الاخلاق .

وقد حاولت النظريات الحديثة بيان الاسس الطبيعية للحقوق أكثر مما حاولت تعيين القيم الاخلاقية العميقة والمبادئ المرتبطة بها . وأهم النظريات أرجعت الحقوق الاخلاقية الى اعتبارات في موضوع الحرية والاستقلال والمساواة .

ان الحقوق تتميز عن الاعتبارات الاخلاقية الأخرى ، في رأي هـ. ل. آ. هارت وآخرين ، بكونها تحمي وتدعم اهتمام الانسان النوعي بالحرية . فالحقوق هي ، وحدها ، من بين جملة الاعتبارات الاخلاقية ، التي تحمل ، في ذاتها ، فكرة كون تأكيدها مبررا أخلاقيا . وإذا كان لا ينبغي هدر الحرية إلا من أجل الحرية نفسها ، فإن الوجه الملازم للحقوق يبين أهمية قيم الحرية التي تغطيها . والأكثر من ذلك هو أن معظم من يربطون بين الحقوق والحرية يحتفظون ، جزئيا ، بـ « نظرية الخيارات » : فمالك حق ما يقدم على صورة فعالة أكثر منه على صورة مستفيد من واجب شخص آخر . وبالتالي ، فإنه لا يمكن ، بموجب هذا التفسير ، أن يكون للحيوانات أو الأجنة حقوق لأنها غير قادرة على ممارسة اختيارات وعلى اظهار حريتها ، وهذه الاختيارات وتلك الحرية هي التي تكون وظيفة الحقوق ، على وجه الدقة ، حمايتها . وبعض هؤلاء المنظرين ينتقدون ، كذلك ، ضم ما يسمى بالحقوق الاجتماعية - الاقتصادية - كالحق في الأمن الاجتماعي ، وفي التربية - الى وثائق مثل اعلان حقوق الانسان . وليس الامر ، فقط ، هو أن هذه الطموحات تبدو لهم طوباوية في معظم البلدان المعنية ، بل أنه ليس لها ، مع فكرة الحرية ، سوى علاقة أبعد من أن ترفعها الى مصاف الحقوق (راجع حقوق الانسان) .

وقد تزايدت لا شعبيه هذا الادراك المستند الى الحرية منذ بضع سنوات . والذين دافعوا عنه ، في الاصل ، لا يؤمنون ، هم أنفسهم ، بقدرة « نظرية الخيار » على استيعاب منطق حريات مشروعة عديدة .

ان الفكرة القائلة ان اعتبارات الحرية هي ، وحدها ، التي تملك الالاحاق والقوة اللازمة لربطها بمفهوم الحقوق لم تعد مقبولة اليوم . فهناك حريات عديدة (كحرية المرء في قيادة سيارته في شارع تحول الى منطقة مشاة) لا تعد جديرة بأن تذكر بين الحقوق ، والحريات الجديرة بذلك (كحرية التفكير الديني أو السياسي) يجب أن تميز عن الاخرى بموجب معايير قيمة غير مدلول الحرية نفسه . وفكر بعضهم ، مؤخرا ، في اشتقاق الحقوق من فكرة احترام عمل الانسان واستقلاله ، وهي فكرة مستوحاة من كانت . ولا تدرك الحقوق ، في هذا المنظور ، بوصفها المبادئ الاساسية لنظامنا الاخلاقي ، بل بوصفها الشروط المسبقة لفكر وعمل اخلاقيين . فالتناس يعانون صعوبات في ممارسة قدراتهم في التداول والاختيار والعمل الاخلاقي اذا كانت حياتهم مهددة وخياراتهم محدودة تحت مرحلة معينة ، واذا كانوا موضوع آلام حادة او اذا اوقعت فيهم الاضطراب حاجات عنيفة جدا مثلا . وعلى الرغم من ان استقلال العمل الانساني واحترامه قيمتان مرتبطتان بالحرية ، فان هؤلاء المنظرين يرون الحرية من زاوية أكثر ايجابية ، بوصفها شيئا ينبغي تشجيعه وانجازه أكثر منها كشيء محقق في الحياة البشرية . ولمثل هذه الافكار علاقات هامة بتقليد الليبرالية السياسي وبالادراك الليبرالي للعدالة : فاننا كان دور نظرية في العدالة السماح للناس بأن يبرروا لبعضهم بعضا تدابير اولية في موضوع توزيع المزايا والاعباء في مجتمعاتهم ، فان الحقوق يمكن أن تفسر ، اذ ذاك ، بوصفها المبادئ الاساسية لاحترام الاشخاص الذي يفترضه جهاز التبرير هذا .

والفكرة الثالثة - فكرة المساواة - على صلة بذلك . فالليبراليون يرون ان على كل الحكومات أن تعامل مواطنيها باحترام واعتبار

يتساوى ، فيهما ، جميعهم مهما تكن مواهبهم أو ضروب ضعفهم .
فربما أمكن استنتاج الحقوق الأخلاقية من هذا الالتزام الأولي ، مثلا ،
على الطريقة التي اشتق ، بها ، راولز مبدئي الحرية والتوزيع الاجتماعي
من المقدمات المساواتية لنظريته في العدالة . وقال دفوركين انه ربما
استطاع الحساب النغمي ان يضم اليه مبدأ المساواة في المعاملة ، ولكن
ذلك يتم ، فقط ، شريطة أن يترك جانبا ما يسميه « التفضيلات
الخارجية » ، أي تفضيلات بعضهم بشأن الصورة التي يجب ان يعامل
عليها الآخرون . وهو يقدر ان حقوقا عديدة يمكن ان تطرح كقيود على
النفع في الحالات التي يصعب ، فيها ، أخذ التفضيلات الخارجية في
الحسبان ، وفي الحالات التي تكون ، فيها ، لهذه التفضيلات فرصة
جيدة في أن تلعب دورا حاسما .

وليس الجميع مقتنعين بأن فكرة الحقوق يمكن ان تحمل اسهاما
هاما الى الفلسفة الأخلاقية والسياسية . ويرى كثيرون ، حتى بين
المقتنعين بذلك ، ان مسألة الحقوق لا تستنفذ مسائل الاخلاق . وتبدو
الحقوق متصلة ، على الاخص ، بالقيم الفردية . فنحن نذكر الحقوق
عندما نرى انه من المهم ضمان خير ما لفرد أو لسلسلة من الأفراد .

وتبدو لفة الحقوق غير مناسبة في حالة الخيرات التي لا معنى لها
في نظر الأفراد مأخوذین واحدا واحدا - خيرات جماعية كالإخاء أو
الجماعة مثلا . وقد مضى مؤلفون اشتراكيون أبعد من ذلك مدعين ان
الحقوق تمثل الاخلاق السياسية الخاصة بالانانية البورجوازية ، وان
أخلاقية اشتراكية حقيقية يجب ان تترك مكانا لهذه المطالبة الفردية
في أساسها . الا انه يصعب التسليم بذلك : فعلى الرغم من ان الاخلاق
القائمة على الحقوق ، حصرا ، تبدو قليلة الجاذبية بشكل خاص ، فان
على الجميع ، باستثناء أكثر أصحاب النظريات الجماعية دوغماتية ،
ان يعترفوا بأن للأفراد بعض المصالح التي ليس لهم الحق الأخلاقي
في حمل الآخرين على احترامها ، فقط ، بل التي يكون احترامها ،
بالنسبة اليهم ، حيويا من الوجهة الأخلاقية .

حقوق الانسان

هي الحقوق التي يملكها الكائن البشري لمجرد انه كائن بشري .
ان مصطلح « حقوق الانسان » لم يصبح رائجا الا خلال هذا القرن .
أما في القرون السابقة ، فقد كانت هذه الحقوق تسمى ، بصورة شائعة ،
« الحقوق الطبيعية » ولم يكن ، في كثير من الحضارات ، وجود لمفهوم
الانسان ولا ، من جهة أخرى ، لفكرة حق مهما كانت طبيعته . فهناك ،
مثلا ، مسألة حول معرفة ماذا كان مفهوم الحق مائلا في النظام الحقوقي
اليونان وروما القديمتين . وقد اكد توك ، في دراسة حديثة ، ان مفهوم
الحق لم يظهر في أوروبا قبل القرن الثاني عشر . ولم تظهر نظرية
متناسكة وكاملة حول الحقوق الطبيعية الا في نهاية القرن الرابع عشر
ولم توجد صريحة الا مع عمل جيرسون والذين اشتركوا معه . وطورت
النظرية من جديد ، في بداية القرن السابع عشر ، ولا سيما في أعمال
هوغو غروسيوس . ثم ظهرت ، بعد ذلك ، مدرستان مختلفتان في
موضوع الحقوق الطبيعية .

وتنسب اكثر المدرستين نزوعا الى المحافظة (وتشمل ، خاصة ،
سيلدن وهوبز) الي البشر حقا غير محدود ، امكانيا ، في الحرية في
حالتهم الطبيعية (وبعبارة أخرى قبل السياسية) ولكنها تقدر انه
جرى التخلي عن هذا الحق ، بصورة متفاوتة ، عندما دخل البشر في
مجتمع مدني . فهذه النظرية تتوافق ، اذن ، مع الدفاع عن السلطة
المطلقة للحكومة . وعلى العكس من ذلك ، يقدر منظرون راديكاليون
آخرون انه اذا تخلى المرء عن بعض الحقوق لصالح الحكومة بهدف
المحافظة على السلام الاجتماعي ، فان هناك حقوقا أخرى لا يمكن التخلي
عنها وان الشعوب تستطيع ان تطالب بها ضد حكومة قمعية . وقد
تذرع الانكليز بالحقوق الطبيعية لدى الثورة الانكليزية الاولى (والتي
بدأت حوالي عام ١٦٤٠) ولدى الثانية عام ١٦٨٨ . وهذه الصيغة
الاكثر راديكالية هي التي اصبحت النظرية السائدة في الحقوق الطبيعية.
ولوك هو الذي اعطاها اكثر تعبيراتها سدا في نهاية القرن السابع
عشر .

ويرى لوك ان حق الله الطبيعي يقرر انه « ليس لأحد أن يضر بحرية الآخر وصحته وملكيته » ، فهذا القانون يعطي لكل فرد ، اذن ، الحق الطبيعي في الوجود ، في أن يكون حراً ويمتلك خيرات ، ولكنه يفرض عليه الواجب الطبيعي ، واجب احترام حياة الآخرين وحريتهم وملكيتهم . وربما كان هذا « الحق التنفيذي للطبيعة » هو مصدر النزاع في الحالة الطبيعية ، وقد يكون البشر ، في سعيهم الى السلام ، قد عهدوا به الى سلطة مشتركة وأقاموا ، اذن ، جماعة سياسية . ولكن البشر ، كما يلح لوك ، لم يتخلوا عن حقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية . والجماعة تسمح لهم ، على العكس من ذلك ، بأن يحموا هذه الحقوق غير القابلة للتحويل بصورة أفضل . فلا يملك أي انسان ، على المستوى الاخلاقي ، سلطة وضع حياته وحرته بين يدي آخر (على الرغم من انه يمكن « ارتهان » هذه الحقوق الطبيعية اذا خرق حق الآخرين) .

وتستلزم الحقوق الطبيعية ، في نظرية لوك ، ثلاث نتائج رئيسية على الصعيد السياسي . فقبل كل شيء ، لا يستطيع أحد ، منذ ان يتمتع الافراد بحقوق متساوية في قانون الطبيعة ، أن يخضع لسلطة طرف آخر دون موافقته الخاصة . ثم ان المحافظة على الحقوق الطبيعية وحمايتها هي الوظيفة الاولى لكل حكومة . وأخيرا ، فان الحقوق الطبيعية تحد من سلطة الحكومات ويمكن ، بالتالي ، الاطاحة بها بصورة شرعية اذا خرقت حقوق المواطنين .

وبقيت هذه المتضمنات الثلاث ، خلال القرون التالية مرتبطة بذكر الحقوق الطبيعية . فاعلان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٦) ، مثلا ، ينص على ان « كل البشر ولدوا متساوين وان خالفهم زودهم ببعض الحقوق غير القابلة للتحويل ، ومنها الحق في الحياة والحرية والبحث عن السعادة » بوصف ذلك حقيقة بدئية . وهو يقرر ، بعد ذلك ، أن الحكومات قد أقيمت لصيانة هذه الحقوق وانها تستمد سلطتها العادلة من موافقة المحكومين وان حكومة تسعى الى تهديم هذه الحقوق يمكن

أن تلقى من جانب الشعب . ويطرح « الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن » (١٧٨٩) المبادئ نفسها باسم الحقوق الطبيعية غير القابلة للتحويل أو التقدّم التي يعلّمها . وتصدر مذهب حقوق الانسان في القرن العشرين ، مباشرة ، عن النظريات الليبرالية في الحقوق الطبيعية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن كثيراً منها يستعمل مدلولي « الحقوق الطبيعية » و « حقوق الإنسان » على أنّهما مترادفان . وتبقى فكرة حقوق الانسان فكرة حق يكون « طبيعياً » بقدر ما هو امتياز يملكه البشر بسبب قدراتهم البشرية الطبيعية وليس بسبب ترتيب ما ناجم عن النظام الحقوقي الخاص الذي يعيشون فيه . وتقابل حقوق الانسان، نوعاً ما ، مدلولات الشخص الخاص والروابط الخاصة كمدلول المشروعات أو مدلول النقابات . ولكن مرماها الرئيسي من مستوى سياسي . فهي تصف الحد الأدنى من الامتيازات الذي يجب على الحكومات أن تضمنه وتحميه وتحترمه .

وقد استعيدت اعلانات حقوق الانسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وكيف في اعلانات القرن العشرين ، وعلى الاخص في اعلان حقوق الانسان الصادر عن الامم المتحدة عام ١٩٤٨ وفي الملاحق والاتفاقيات التي كملته ، كما في الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان . وانشاء هذه الحقوق يؤلف ، ايضاً ، عنصراً من دساتير دول مختلفة . وهذه الدساتير تقع في التقليد نفسه بقدر ما تعترف بهذه الحقوق أكثر مما تضمنها فعلياً .

ما هي الحقوق التي تعد ، بأكثر ، الصور شيوعاً ، حقوفاً للانسان ؟ ان الحق الأول ، والرئيسي غالباً ، هو الحق في الحياة . ويمكن تفسيره بوصفه حق المرء في أن لا يقتل وفي أن لا يعتدى عليه جسدياً أو بوصفه حقه في أن يحى من القتل والاعتداء . ويمكن ، أن يكون الحق في أن يتلقى المرء الحد الحيوي الأدنى على الصعيد المادي وصعيد العلاج . والحق الثاني هو الحق في الحرية — الحرية العامة أو الخاصة (حرية

التعبير والتفكير والحرية الدينية وحرية الاجتماع ..) وحق الملكية هو الحق الثالث - وكان ، في السابق ، من بين أهم الحقوق واستعيد في أحدث الاعلانات عن الحقوق . الا انه يعزى اليه مقدار أدنى من الأهمية لانه يمكن ، بصورة خاصة ، أن يشكل عائقا للسياسات العامة . والنموذج الرابع من الحقوق هو حقوق المواطنين (الجنسية ، الحقوق الديمقراطية) والنموذج الخامس من الحقوق هو تلك التي تلزم الحكومة باحترام القانون والدستور والعدالة (لا توقيف تمسفي ، الحق في محاكمة عادلة) .

ان هاتين الفئتين لا تدخلان في التصور الأصلي للحقوق الطبيعية على اعتبار ان هذه الأخيرة لا تتخذ معنى الا فيما يخص « الشرط الطبيعي » للانسان ، أي خارج كل سياق حكومي . الا انه يمكن اعتبارهما من الحقوق الطبيعية او من حقوق الانسان لان القوام الأخلاقي الممنوح للأفراد لا يكون دون محتوى فيما يتصل بالطريقة التي يمكن أن يعاملوا بها ، من جانب المؤسسات السياسية والهيئات العامة .

وأخيراً ، فإن لحقوق الانسان صلة ببعض الخيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فإعلان الأمم المتحدة ، مثلاً ، يؤكد ، من بين الحقوق ، على الحق في التربية والعمل والامن الاجتماعي والراحة والهدوء وفي مستوى حياة يتناسب مع رخاء كل فرد وصحته . وعلى الرغم من ان هذه المطالب ليست جديدة ، فإنها لم تتخذ الأهمية في تقليد حقوق الانسان الا في القرن العشرين . وقد أثار وضعها بالنسبة لحقوق الانسان مساجلات . وكان ذلك ، جزئياً ، لأنها ترد الى مناقشات في موضوع العدالة الاجتماعية ، الا انه كان ذلك ، أيضاً ، لأنها ملتبسة بالنسبة لمداول حقوق الانسان نفسه . فكثيرة هي بلدان العالم الثالث التي لا تملك وسائل توفير الخيرات الضرورية لاحترام هذه الحقوق . اليس من قبيل العبث ان نقول للناس أن لهم الحق في خيرات لا تستطيع توفيرها لهم ؟ اليس من قبيل العبث ، كذلك ، اعطاء حقوق للانسان مختلفة لشعوب مختلفة بموجب اجزاء الكرة الأرضية المتنوعة او بموجب

العصور ؟ والوجه الآخر القابل للنقاش في حقوق الانسان في المجال الاقتصادي والاجتماعي هو أن مسؤولية توفير هذا الموضوع من الخيرات أو ذاك لهذا الفرد أو ذاك يقع على عاتق حكومة خاصة . فالحق في هذا النوع من الخيرات ، يبدو ، اذ ذاك ، كما لو كان حقاً لمواطني هذا البلد أو ذاك بدلاً من أن يكون حقاً للجنس البشري . وعلى الرغم من أن منشئي الاعلانات لم يكونوا ، دائماً ، متفقين فيما يتعلق بالتمييز بين حقوق الانسان والاهداف الاجتماعية المرغوب فيها ، فإننا نستطيع مواجهة نقد الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية بحجج مضادة . فيمكن أن يجري تصور حق ما ، تماماً ، بوصفه حقاً حتى لو كان تحقيقه تابعاً لظروف متنوعة . أنه يستطيع أن يكون حقاً عمومياً حتى لو كان الامتلاك الفعلي لهذا الحق يستند ، لدى هذا المالك للحق أو ذاك ، الى كيان خاص ، الى حكومة مثلاً . وفي نهاية المطاف ، ومهما تكن نوايا الذين كتبوا اعلانات الحقوق ، فليس من قبيل العبث ، من الوجهة المنطقية ، أن ندعي أن على الكائنات البشرية ، حيال بعضها بعضاً ، مسؤولية فيما يتعلق بالرخاء الاقتصادي على مستوى الكوكب .

كيف يمكن تبرير حقوق الانسان ؟ لقد قدمت اعلانات الحقوق ، أحياناً ، كما لو كانت تنصب على حقائق بديهية ، في حد ذاتها ، يكفي اعلانها . وهذه المقاربة غير قابلة ، على الأقل ، للدفاع عنها وتعود معارضي حقوق الانسان الى الحط من شأنها بوصفها سلسلة مستبقات بسيطة .

وقد كانت الحقوق الطبيعية تعد ، بصورة شائعة ، في الماضي ، نسخة عن القانون الطبيعي ، تؤلف قسماً فرعياً منه على المستوى النظري ويرتبط تحقيقها بتحقيق القانون الطبيعي نفسه . وعلى الرغم من أن هذه المقاربة تبقى شائعة ، فإن مفهوم حق الانسان انفصل تدريجياً ، عن التقليد الفكري للحق الطبيعي . وينزع الأخلاقيون والفلاسفة المعاصرون ، بالأحرى ، الى تبرير حقوق الانسان هذه باسم قيم أساسية مثل الحرية والاستقلال والمساواة ، وكذلك باعتبارات

متنوعة متصلة بجوهر الانسانية . ما هي الصيغ التي يمكن أن تتخذها مثل هذه المحاكمة ؟ ان الكائنات البشرية معقدة ، وظروف حياتها معقدة كذلك . فما من سبب ، اذن ، لافتراض كون نظرية تبرر حقوق الانسان يجب ان تكون أو يمكن ان تكون ، مسألة بسيطة . وكما انه ليس أكثر معقولة ان نفترض أن سلسلة واحدة من المبادئ الاخلاقية أو نموذجاً واحداً من المحاكمة الاخلاقية يمكن ان يستوعب فكرة حقوق الانسان كذلك ، ما من سبب هناك من أجل أن تستطيع تبريرات ما أن تؤدي الى قائمة بحقوق الانسان لها محتوى وحيد . وبالتالي ، فإن نظريات حقوق الانسان قابلة لتنوع كبير ويمكن ان تكون أكثر سفسطة مما افترضه نقاد هذا المدلول عموماً . ولكن هذه الاعتبارات تنزع ، أيضاً ، الى أن تبين أنه ما من سبب يحمل على التفكير بأن مالكي حقوق الانسان يجب ان يتفقوا ، فيما بينهم ، على أسس هذا المدلول أو محتواه ، بحيث أنه لا يمكن الوصول ، الإبصورية ، الى ارادتهم المشتركة في انضاج نص فريد وعمومي لحقوق الانسان .

وعلى الرغم من الشعبية الواسعة جداً لفكرة حقوق الانسان ، فهي بعيدة عن أن تكون مسلماً بها عموماً . وهذا الرفض مرتبط ، في بعض الحالات ، برفض أكثر اجمالية لكل مقاربة للأخلاق والسياسة من خلال حقوق الافراد . وهناك انتقادات أخرى موجهة ، خصيصاً ، ضد حقوق الانسان . واحد أكثر هذه الانتقادات استمراراً يتصل بالقوام الاستيمولوجي لهذا المدلول . فاتباع بنتام لفتوا الانتباه الى أن حقوق الانسان تعلن في حين أن وجودها ، على غرار الحقوق القانونية ، مسألة من مستوى الوقائع . ان منظراً تقليدياً للحق الطبيعي يمكن أن يجيب ، دون شك ، بأن الحق الطبيعي يمنح من الله وان الحقوق التي يعطيها تقع على الدرجة نفسها من الفعلية التي تقع عليها الحقوق القانونية الصادرة عن التشريعات البشرية . الا أن المطلقين المعاصرين يقبلون أن يعترفوا بفرق بين التأكيد الاختباري : « يملك (أ) حقاً قانونياً في (س) » والتأكيد الاخلاقي « يملك (أ) حقاً أساسياً في (س) » . ومنذ أن

يقبل مثل هذا التمييز ، فإن تأكيد كون البشر يملكون حقوقاً بوصفهم بشراً ليس أقل شرعية من أي تأكيد أخلاقي آخر .

وقد استخدمت ضرورة حسابان حساب لتفاصيل الحياة الاجتماعية وتعقيدها ، أيضاً ، ضد مذهب حقوق الإنسان . فقد كان بورك ، مثلاً ، يرى أن الحقوق التي اكدها الثوريون الفرنسيون كانت « متطرفة » ، في حين أن الحكومات كانت مقسورة ، في الواقع ، على تأمين توازن وتسويات بين شرور متنافسة وضروب خير متنافسة .

وكلما زاد اعتبارنا لكون القرارات السياسية تدخل قليلاً من التوازن بين الاعتبارات المتصارعة ، قل تعاطفنا مع نظريات تطلب أن نحترم قائمة حقوق غير قابلة للخرق إلى حد ما .

وأخيراً ، فإن الطابع الكوني للتفكير في حقوق الإنسان أيقظ مخاوف من امبريالية ثقافية . فادعاء منح كل الأفراد في العالم « حقوق الإنسان » المترتبة لهم يمكن أن يؤدي إلى مفالة في التسامح حيال هذا الاتجاه للثقافة الأوروبية ، اتجاهها إلى دوس الثقافات التي لا تشاطرها التصور نفسه للرخاء والعدالة الاجتماعية .

الحق في الحياة الخاصة

شاغل الحياة الخاصة في قدم شاغل الحياة في المجتمع . إلا أن المناقشات حول هذا المفهوم والإلحاحات على حمايته ذات أصل حديث نسبياً . ويسلم ، اليوم ، عموماً ، بأن الخصوصية عنصر هام في العلاقات الإنسانية وشهدت منحها حماية في وثائق دولية عديدة تعدد حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً .

أن مدى المفهوم موضع مساءلة ، ولكن الجميع متفقون على صلته بمسألة الاعلام والعزلة . ويضيف بعضهم اليه شاغل حرية العمل في الشؤون « الخاصة » وتقديم الذات إلى الآخرين في صورة مزيفة

واستعمال الاسم أو صفات لتعيين الهوية (كالصوت أو الصورة)
لحساب شخص آخر ، لا سيما في سياقات تجارية ، وحرية الوجود في
مأمن من الأصوات والروائح والرؤى التي لا يرغب بها المرء . فتعيين
الحدود المفهومية المضبوطة هو ، إذن ، إلى حد ما ، مسألة مواضعة .

ويتضمن مفهوم الحياة الخاصة مسائل ذات علاقة باقتناء معلومات
عن شخص ما وتداولها ونشرها . ويدور الأمر ، أيضاً ، حول معرفة
الدرجة التي يستطيع ، ضمنها ، شخص ما ضبط وصول الآخرين إليه
وما هي قدرة الفرد على الاحتفاظ بهوية مغلقة . وتميز الحياة الخاصة
عن السرية بنسبة الأولى إلى الأشخاص حصراً . ولا تثير سرية المنظمات
التجارية وسرية الحكومة مسائل تتصل بالحياة الخاصة .

وهناك التباس كبير في استعمال « الحياة الخاصة » و « الخاص »
يجب تجنبه . فما هو خاص يمكن أن يعني ما هو « مجهول » « ما لا يمكن
الوصول إليه » أو ، أيضاً ، أحياناً « ما ينبغي أن يكون مجهولاً »
بموجب المعايير القائمة أو بموجب معايير يريد المتحدث الدفاع عنها .
وغالباً ما ينتقل كثير من أنصار توسيع حماية الحياة الخاصة ، في
محاكماتهم ، من المعياري إلى الوصفي بصورة غير مبررة . وفي حالات
أخرى ، تكون المحاكمات دائرية لأنها تنتقل ، دون تنبيه ، من لجوء إلى
المعايير القائمة إلى لجوء إلى معايير مثالية (عندما يؤكد ، مثلاً ، أن
المطالبة بالخصوصية لأحداث تقع في أماكن عامة أمر غير مبرر)

ونأتي زيادة الحدة الحديثة لشاغل الحياة الخاصة ، فيما يتصل
بالاعلام ، من تركيب بين تهديدات جديدة وأقوى للخصوصية ، من
جهة ، ووعي متزايد للعلاقة بين حماية الحياة الخاصة وبعض المثل العليا
الهامة بالنسبة للشخص والمجتمع من جهة أخرى . وأقوى التهديدات
تأتي من التطورات التكنولوجية . فهناك ، اليوم ، أدوات عديدة مسفستة
تسمح بالحصول على معلومات (كالتجسس والاستماع الإلكتروني
والتصوير الطويل المدى) . وتوفر الحاسبات ، أيضاً ، إمكانيات غير

محدودة في الاحتفاظ بالمعلومات ومراكمتها ومعالجتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن انتشار الاعلام يمكن أن يكون فورياً وعالمياً . ومجتمعاتنا من وجوه أخرى أكثر خصوصية من مجتمعات أجدادنا . فمعظمنا يملك من غفل الهوية أكثر مما يمكن أن يأمل (أو مما يمكن أن يكون قد تمنى) . ومع ذلك ، فإن طبيعة التهديدات التكنولوجية الجديدة تعني أن الاحتياطات التي تتخذ ، عامة ، لحماية خصوصيتنا لن تكفي محاولة مصممة على اقتحام هذه الخصوصية . فلا بد ، إذن ، من نظام معين .

ولا يعتقد الجميع أن الحق في الحياة الخاصة ، مفهوماً بمعنى وجود ميادين معينة يستطيع ، فيها ، الفرد أن يضبط الاعلام عنها وأوصول اليها ، مثل أعلى فعلاً . فبعضهم يرى أن شاغل الخصوصية الحديث ليس إلا تجلياً لفردية خطيرة هي نوع من الضياع . ويرى آخرون أن الوظيفة الرئيسية للحق في الحياة الخاصة هي تسهيل الخداع : فلا يحتاج الناس الى الخصوصية إذا لم يكن لديهم ما يخفونه . إلا أن معظم المختصين متفقون ، مع ذلك ، على كون شيء من الخصوصية ضرورياً لتحقيق بعض المثل العليا المتصلة بالفرد ، كاستقلال والصحة العقلية والابداع والنمو والتربية والقدرة على تكوين علاقات انسانية ، وكذلك لبعض المثل الاجتماعية العليا لمجتمع مفتوح وحر وديمقراطي . وتقوم الحدة الحالية لشاغل الخصوصية على وعي كون صيانتها سبيلاً لتنمية نوع الأشخاص والمؤسسات التي نقدر أنها مرغوب فيها . ويصبح الطموح الى الخصوصية مسألة عندما يكون هناك تنازع رغبات أو مصالح متعلقة بكمية المعلومات التي ينبغي أن تتوفر لآخرين حول فرد ما ونوعية هذه المعلومات . والنزاعات النموذجية تتصل بميادين يحتاج ، فيها ، الناس الى معلومات كأساس للقرارات التي يجب عليهم ، أو يمكنهم ، اتخاذها ، أو لتلبية « حقهم في المعرفة » في الحالات التي ينكر ، فيها ، الفرد المعنى هذه الحاجة أو يقدر أن مصلحة خصوصيته راجحة . ولا يمكن حل هذه المنازعات ، عموماً ، بحسبان حساب لمستوي الرغبة والتلبية فقط . فيجب أن يتجاوز حل المنازعات الرغبات ليصل الى

المصالح والقيم التي يمكن تلبيتها أن تنميتها . وقد قبلت معظم الأنظمة الحقوقية ، اليوم ، كون الحياة الخاصة موضوعاً لحماية قانونية ، مسببة جدالاً طويلاً الأجل بين المختصين في هذا الموضوع . وبعض الأنظمة الحقوقية تحمي الخصوصية من حيث هي كذلك ، وتحمي أنظمة أخرى دائرة الخصوصية بصفات أخرى . والأنظمة الموضوعة للمعطيات المصرفية المعلوماتية تسمى إلى الحد من البعثرة غير المحسوبة للاعلام وإلى وضع حدود لاقتناء المعلومات والوصول إليها والاحتفاظ بها . وترمي هذه الأنظمة ، أيضاً ، إلى أن تكون المعطيات صحيحة وجاهزة وكاملة . ويهتم القانون ، أيضاً ، بطرائق الحصول على المعلومات من جانب الموظفين والأشخاص الخصوصيين . وحق المرء في أن لا يتورط مبرر ، جزئياً ، بالرغبة في حماية الخصوصية والقيم التي تدعمها . ومراقبة الهاتف والتفتيش والمصادرات والفحوص الطبية الانزامية تثير مسائل تتصل بالخصوصية . والقانون يفرض ، في بعض السياقات، واجبات كتمان وامتيازات لضمان الخصوصية . وأكثر المسائل عرضة للنقاش هي تلك المنصلة بتنظيم نشر الاعلام الحقيقي حول الأفراد . وهو ما يتعارض مع حرية التعبير التي تسهم في تحقيق مثل عليا ، كالديمقراطية ، بقدر ما يسهم ، فيها ، احترام الحياة الخاصة .

الحقوق الدولية

مجموعة من القواعد والاعراف التي تسود ، جماعياً ، العلاقات بين الدول . ويمكن للحقوق الدولية ، حسب السياق ، أن ترجع ، كل منها ، على حدة أو مترابكة ، إلى واحد من العناصر المتميزة الأربعة التالية :

١ - تقوم الحقوق الدولية الوضعية على جملة الاتفاقيات النوعية (معاهدات ، تصريحات ، بروتوكولات) التي تعقدها دول ، فيما بينها ، وتلتزم باحترامها ، شكلياً على الأقل .

٢ - الحقوق الدولية العرفية هي الحقوق غير المكتوبة ، جملة الاعراف التي ولدت في مجرى التاريخ وطبقت باتفاق غير رسمي . . .

٣ - مبادئ الحقوق الدولية مثل عليا ، مثل « الانسانية » في حقوق الحرب . وهي تصهر ، مبدئيا ، الحقوق الدولية العرفية والوضعية معا .

٤ - واخيرا ، فإن « نظرية الحقوق الدولية » مجال دراسة يسمى الاختصاصيون ، فيه « الخبراء » وبماثل « الفقه » في الحقوق القومية .

وهذه الفئات لا تشكل ، من حيث هي كذلك ، نماذج مختلفة من الحقوق الدولية بل وجوها مختلفة لواقع واحد او ، كما تنص على ذلك المادة ٣٨ من نظام محكمة العدل الدولية ، اربعة مصادر اساسية تسهم في تحديد الحق لدى الحكم في شؤون خاصة . وليست هذه الفئات الاربع متعادلة شكليا في حال من الاحوال : فمبادئ الحقوق الدولية كامنة وراء الحقوق الدولية الوضعية والحقوق الدولية العرفية ، في حين ان اعمال « الخبراء » تقترح تعليقات نظرية على الفئات الثلاث الاولى ، على العلاقات المتبادلة بينها وعلى طريقة وضعها موضع العمل في كل حالة خاصة .

وقرارات الحقوق الدولية ، في أضيق معانيها ، والاطراف التي تطبقها هي تلك المنصوص عنها ، صراحة في الاتفاقيات نفسها . فتفسر هذه الاتفاقيات يتوقف على الاطراف المشاركة ، على الدول المعنية الا عندما تقبل الارتباط بطرف ثالث ، كما في الحالات التي تعرض على محكمة العدل الدولية او في التحكيمات التي يعهد ، فيها ، الى دولة ثالثة او مجموعة دول بحق الفصل في النزاع . ولا يدور الامر حول حق وضعي كالذي وصفه جورج شوازنبرغر على انه « قانون السلطة » الذي تشرع ، بواسطته ، سلطة عليا باسم الدين تحكمهم وتملك القوة من اجل ان تفرض عليهم طاعة القواعد السلوك التي وضعتها . فلا وجود لمثل هذه السلطة العليا في الحقوق الدولية ، والقدرة على استعمال القوة لفرض النظام الدولي المرغوب فيه يتوقف على الاتفاقيات بين الدول التي تتصرف ، فعليا ، بقوة تدخل قابلة للاستعمال من اجل هذه الغايات .

الا ان الحقوق الداخلية نفسها لا تلبي ، حقاً ، معايير « قانون السلطة » الا في المجتمعات الشمولية أو الاستبدادية التي لا تعيق الحزب أو الفرد الحاكم ، فيها ، أية رقابة . أما في المجتمعات التي يقوم فيها القانون ، كما في الحقوق الدولية ، على مبدأ قبول المحكومين ، فهناك أيضاً ، عناصر لما سماه شوارنبرغر « قانون التنسيق » و « قانون التبادل » . وبالفعل فإن الحقوق الدولية تنتمي ، في شبه كليتها ، الى هاتين الفئتين الأخيرتين .

ويشير « التنسيق » هنا ، الى اسياغ التناغم على جهود مجموع الدول لتلبية صالحها المشترك أو الاعلاء من شأنه . ومثل هذا العمل ظاهر ، بوضوح ، في ترتيبات مثل « الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة » (الغات) وفي القواعد المتصلة بالاستخدام الدولي لبعض الطرق القابلة للملاحة أو الجهود لضبط تلوث البيئة ما وراء الحدود . وخارج البنود الخاصة التي يمكن أن ينص عليها هذا الاتفاق أو ذاك ، لا تكون البنود الصريحة في قانون تنسيق كهذا سوى مضايقات ناجمة عن تقصير في جهد التنسيق . وهذه الأخيرة واقعية على الرغم من كونها غير مفروضة من أية سلطة عليا .

ويعرض التبادل في القانون الدولي ، في أغلب الأحيان ، بصورة سلبية ، بوصفه مبدأ تبصر يدفع الدول الى تجنب الالتزام بأفعال على حساب دول أخرى على اعتبار أن لهذه الدول ، اذ ذاك ، الحق في الرد . وفي حين ينطبق مبدأ التنسيق على مسائل تفيد كل الأطراف ، فيها ، من تنسيق جهودها ، وينتج العمل الوحيد الطرق ، فيها ، نتائج ضارة بالذي يفعله ، فإن مبدأ التبادل ينطبق على مسائل يمكن أن يكون للعمل الوحيد الطرف ، فيها ، نتائج مفيدة لمن يقوم به . وفي هذه الحالة ، يلجم الخوف من الرد ارادة العمل .

ويقوم نصيب هام من الحقوق الدولية ، لا سيما حقوق الحرب ، على قوة ردع المجازفة المواجهة . وهكذا ، مثلاً ، يؤكد ميثاق الامم

المتحدة (المادتان ٢ و ٥١) حق المناطق أو الأمم في الدفاع عن نفسها لأن بعض الدول يمكن أن تتصرف ، دون ذلك ، تصرف القناصلين . والحماية التي أنشأتها اتفاقية جنيف تستند الى مبدأ التبادل هذه باستثناء حالة الاضرار المجانية التي ليس من مصلحة الامم النص عليها . فيمكن لقتل اسرى الحرب ، مثلاً ، ان يشكل مزبة عسكرية وان لا تلجمه سوى الخشية من ان يقوم العدو بالعمل نفسه . ويمكن ان نذكر ، من بين أمثلة تطبيق مبدأ التبادل في حقوق الحرب ، حماية السفارات والاعتراف المتبادل بالحقوق القومية والاقاليم البحرية . والحقوق الدولية معترف بها عالمياً ، اليوم ، ولكنها نتاج تقليد ثقافي غربي يعود الى تصورات القاتون والعلاقات بين الشعوب داخل الامبراطورية الرومانية في نهاياتها . وقد تطورت ، في القرون الوسطى لدى علماء القانون المدني والقانون الكنسي الذين استعملوا مدلولي الحق الطبيعي وحق الامم الموروثين من الحضارة الرومانية . وقد ضم مدلول الحرب العادلة ، وهو سابق مباشر لحقوق لحرب الحديثة ، كثيراً من عناصر هذا التقليد . ورفض حقوقيو تقليد الحق الطبيعي في العصر الحديث ، مثل فيتوريا وسواريز وغروسسيوس ، ميراث القرون الوسطى ليعرفوا التصور الحديث للحقوق الدولية . وقد نادى حقوقيو الحق الكنسي القروسطي واللاهوتيون بان من الممكن فهم القاتون الطبيعي من خلال مصادر كالشريعة العبرية او الحقوق الرومانية ، الا انه يمكن فهمها ، ايضاً ، بالوحي الالهي على اعتبار ان القانون الموحي به يحتوي على الحق الطبيعي . وقد رفض المنظرون اللاحقون هذا التاكيد الاخير . فغروسسيوس يرى أنه يجب الاستناد ، حصراً ، الى مصادر الحقوق الرومانية وما نعرفه عن الشعوب البدائية لتنتفع على الحق الطبيعي . ويصبح الحق الطبيعي ، مع ما قيل ، جملة مبادئ عامة تشتق منها ، الحقوق الوضعية الخاصة . ومدلول « مبدأ الانسانية » يقع ، اليوم ، في خط هذه المقاربة للحق الطبيعي .

وقد عرف « حق الامم » تطوراً من النموذج نفسه . فقد كان « حق الامم » ، بالنسبة للرومان ، مؤلفاً من حقوق الشعوب التي كان الرومان

على صلة بها . فقد كان الرومان يتسامحون بحقوق متنوعة للأمم منذ ان لا تعارض الحقوق او الاعراف الرومانية . وفي القرون الوسطى ، واكثر من ذلك مع غروسيوس ، يدل حق الامم على الحقوق العرفية للدول الأوروبية . وهذا المفهوم ، مفهوم الحق والعدالة العرفيين اضيق من مفهوم الحق الطبيعي ، ولكنه اوسع من جملة الاتفاقيات النوعية المعقودة بين الدول والملوك . وقد استمر هذا المعنى المتأخر حتى ايامنا هذه . فعندما يتحدث حقوقي دولي معاصر ، اليوم ، عن حق الامم . فان الحقوق العرفية الدولية هي التي يشير اليها .

وقد استعمل مصطلح « الحقوق الدولية » للمرة الاولى ، من جانب بنيتام ، ولكن الفكرة الكلمنة ، فكرة جملة من القواعد التي تنظم الكيانات ذات السيادة ، عن طريقها ، علاقاتها اقدم بكثير . وهكذا ، فربما كانت فكرة وجوب حماية السفراء واحدة من اوائل العناصر التاريخية للحقوق التاريخية للحقوق الدولية . الا ان اقدم قسم جوهري من الحقوق الحديثة هو حقوق الحرب التي تشتق ، مباشرة ، من تقليد الحرب العادلة . ويؤلف « السلام الروماني » في العصور القديمة و « السلام الابدي » الذي تصوره فلاسفة الانوار مثاليين آخرين عن بداية تنظيم دولي . ولا شك في ان الاتفاقيات بين المدن الإيطالية في نهاية القرون الوسطى هي اول منظومة من الاتفاقيات بين الدول .

وبدأت الحقوق الدولية المعاصرة في التشكل في القرن التاسع عشر . فالحقوق البحرية في الحرب وحقوق الدول المحايدة وواجباتها مدلولات ظهرت لدى حروب نابليون . وقد انشأ اعلان باريس لعام ١٨٥٦ المبادئ الأساسية للحقوق البحرية ، وبدأ تدوين حقوق الحرب بالامر العام رقم ١٠٠ لجيش الولايات المتحدة (١٨٦٣) واتفاقية جنيف الاولى (١٨٦٤) . وقد تركت الدوافع الاخلاقية مكانها ، تدريجيا ، لحقوق وضعية ومنضجة خلال القرن العشرين ، ولا سيما فيما يتصل بحقوق الحرب (او حقوق النزاعات المسلحة كما تسمى عامة) .

والى جانب المسائل التي اتينا على ذكرها والتي كانت عناصر دائمة للحقوق الدولية ، عرفت هذه الاخيرة ، في القرن العشرين ، تطورات هامة ذات علاقة بفكرة حقوق الانسان وبهدف توسيع حماية الافراد باسم مثل هذه الحقوق .

ويرتسم ، بنيويا ، اتجاهان رئيسيان ، ومتنازعان نوعا ما ، في التطورات المعاصرة للحقوق الدولية . الاول يقوم على جهد لتعيين هوية مدونة ، والتطورات في موضوع حقوق الحرب والحقوق البحرية ، مؤخرا ، امثلة كاملة على هذا الاتجاه . وبالمقابل ، فان التيار الكبير الثاني يؤلف جهدا لتوسيع النظام الدولي (او النظام العالمي) على حساب السيادة القومية . وليست هاتان المقاربتان متناقضتين تماما : بل هما تمثلال ، بالاحرى ، تصورين مختلفين لما يمكن مواجهته في موضوع العلاقات بين الامم ومن وجهة نظر انواع الضبط الحقوقية لهذه العلاقات .

الحقوق الرومانية

نقلت الحقوق الرومانية الى الابدية عن طريق مدونة جوستنيان الامبراطور البيزنطي في القرن السادس . والحقوق الرومانية نتاج حوالي الف سنة من النمو الحقوقي الذي تقع ذروته في القرنين الاولين للتاريخ الميلادي . وهي تتصل بالحقوق الخاصة التي تعالج العلاقات بين الافراد اكثر مما تتصل بالحقوق العامة التي تدبر تنظيم الدولة على اعتبار ان هذه الاخيرة لم تتطور ، قط ، قبل العصر البيزنطي . والحقوق الرومانية، منذ بداية الجمهورية الى القرن الخامس قبل الميلاد ، مجموعة اعراف غير مكتوبة تعد تراث الرومان وتطبق حصرا على المواطنين الرومان (الحقوق المدنية) . وكان تفسير الاحبار - مجموعة من النبلاء - حاسما في الحالات التي كان يصعب ، فيها ، تطبيق العرف . وثار العامة ، حسب التقليد ، من اجل ان تكتب الاعراف وتسجل نقاط التفسير في سلسلة من القواعد المكتوبة (او القوانين) المعروفة باسم الالواح الاثني عشر التي اقرها مجلس شعبي في عامي ٤٥٠ - ٤٥١ قبل الميلاد .

ولم تحدث سوى تعديلات قليلة في الحقوق المدنية حتى نهاية الجمهورية . وكان الفعل الحقوقي يجري على مرحلتين . ففي البداية ، يتقدم الاطراف امام مدع عام ، وهو قاض ينتخب كل سنة ، ليصوغا الخلاف بتعابير حقوقية . ثم يستمع مواطن يختاره الطرفان (الجوديكنس وهو مطف من نوع ما) الى الحجج المختلفة ويقضي في القضية . وفي نهاية الجمهورية اصبح المدعي العام يمرض الخلاف في وثيقة تدل الجوديكنس على الحجج التي يجب أن يأخذ بها ليبريئ المتهم أو يدينه . ويسمح هذا النظام للمدعي العام ، اثناء كتابته للحجيات ، عندما كان يرى ذلك مناسباً ، بحالات اجتهاد جديدة . وكانت هذه الحالات تسجل في المنشور الذي ينشره كل مدع عام في نهاية الجلسة .

وقد ادخل هذا النظام ، دون شك ، من اجل القضايا التي تخص غير المواطنين ، الغرباء ، الذين لم تكن الحقوق المدنية تطبق عليهم . وكانت هذه القضايا من شأن حق الامم ، وبعبارة اخرى حقوق الشعوب المتمدنة ، القابل للتطبيق على المواطنين كما على الغرباء . وقد املى هذا النظام من جانب الحس السليم والعقل الطبيعي المشترك . ولم يكن المدعي العام ولا الجوديكنس ولا المحلومون الذين كانوا يمثلون الاطراف امام هذين الاخيرين (والذين هم اختصاصيون في البلاغة) يعدون حقوقيين . لا انه ظهر ، منذ منتصف الجمهورية ، خبراء حقوقيون لا يلعبون دوراً رسمياً في العدالة ، ولكنهم يفسرون الحقوق مكان الاجلر ويطلقون عليها . وهم يكيفون الحقوق ، حالة بعد حالة ، بقدر ما تعرض عليهم مسائل ، مع الشروط الجديدة التي خلقها توسع الرومان في حوض المتوسط . فالحقوق الروملية تنضج ، اذن ، انطلاقاً من مناقشات لحالات من جانب خبراء حقوقيين ينشرون ، بعد ذلك ، قراراتهم وتختلف سلطتهم حسب سمعتهم .

ولم يعد التشريع يصاغ من جانب مجالس شعبية عندما عقيبت الامبراطورية الجمهورية . فالمرشع يوليان دون المراسيم القضائية ناه على امر الامبراطور هادريان (١١٧ - ١٢٨) وعلق الحقوقيون على

نصه . والامبراطور تفوضه هو الذي يتولى السلطات التشريعية .
و « الدساتير الامبراطورية » تعد مصدر الحقوق .

وعلى الرغم من ان الامبراطور كان يشرع ، احيانا، مباشرة، بمراسيم،
فإن دساتيره هي ، في اغلب الاحيان ، اعادات نقل او نقل او اجابات
يكتبها حقوقيون من المستشارية الامبراطورية ردا على قضايا حقوقيّة
اثارها مشككون او اشخاص رسميون . وهذه الوثائق توضح ، عادة ،
القوانين الموجودة ولا تدخل تغييرات جوهرية .

وتتطور الحقوق ، بصورة رئيسية ، بفضل كتابات الحقوقيين
العاملين او غير العاملين في خدمة الامبراطور الذين يعلقون على المراسيم
او الحقوق التقليدية ويصلحون آراء في حالات واقعية او فرضية .
وتتصف الحقوق الرومانية ، اذ ذاك ، بصفة تقنية عالية ، ولكنها
تتصف ، ايضا ، بتعقيد كبير . وفي منتصف القرن الثاني ، ادخل غايوس ،
وهو استاذ حقوق مغمور ، النظام « المؤسسي » ليساعد طلابه .

ويقسم نظام غايوس الحقوق الى ثلاثة اقسام : حقوق الاشخاص
وحقوق الاشياء وحقوق الافعال . وتتصل حقوق الاشخاص بالقواعد
التي تنظم نماذج مختلفة من الاوضاع منظورا اليها من ثلاث جهات
نظر : الحرية (الرجال الاحرار والعبيد) والمواطنة (المواطنون والقرباء)
والمكانة في الاسرة (المستقلون والذين يخضعون لسلطة شخص آخر) .
وتتصل حقوق الاشياء بكل ما هو قابل للصياغة الكمية بتعابير نقدية .
ويميز غايوس بين الاشياء الجسمية والاشياء اللاجسمية . ويدخل
في هذه الاخيرة ، الالتزامات التي تولد من عقود ومخالفات ، ومن جهة
اخرى مجموعات الاشياء التي تنتقل من شخص الى آخر (الميراث) .
وتتصل الفئة الثالثة بالاجراءات ومختلف نماذج الفعل . وهذا المخطط
ما زال موجودا ، حتى اليوم ، في القوانين المدنية .

وتنتهي الفترة الكلاسيكية من الحقوق الرومانية في القرن الثالث
مع تعليقات بولس وأولبيانوس اللذين شغلا ، على التعاقب ، اعلى

المناسب، منصب رئيس المحكمة . وقد منع عدم استقرار الامبراطورية . بعد ذلك ، نمو الحقوق . وقد اتصفت القرون الثلاثة التالية بالخطط العلم القانوني وصعود الحقوق العامة ، أي الحقوق الرومانية الخيفة مع الحالات الخاصة للولايات . وانقسمت الامبراطورية ، وغدت روما عاصمة الامبراطورية الرومانية الغربية والقسطنطينية عاصمة الامبراطورية الرومانية الشرقية ، في حين تزايدت البيروقراطية . وقد أبدل اجراء الصيغة بـ « العارفة » حيث يستمع قاض تعينه الدولة الى كل القضية ويقرر فيما يتعلق بالحق والواقعة . واصبح هذا الاجراء اجراء الحقوق الكنسية التي تستخدم قضاة محترفين ، بصياغة مرافعات مكتوبة وبعرض الادلة كتابة . وفي القرن الخامس ، انهارت الامبراطورية امام هجوم البرابرة القادمين من جرمانيا . ولم يحاول البرابرة تطبيق حقوقهم الخاصة على الرومان ، بل انهم جمعوا كتابات حقوقي الفترة بعد الكلاسيكية ومقتطفات عن الدساتير الامبراطورية . لاسيما قانون تيودوسيوس لعام ٤٢٨ . واهم هذه المجموعات « القانون الروماني » لالاريكوس الثاني (٥٠٦) .

وقد طلب الامبراطور جوستينيان ، في الامبراطورية الرومانية الشرقية التي عاشت حتى عام ١٤٥٣ ، الى وزيره تريبونيانوس ان يدون التشريع . واهم قسم من هذا التدوين هو « المختار » او « المجلة » ، وهو يبدو كمختارات من مقتطفات لحقوقيين كلاسيكيين نلتها صادر عن اولبيانوس وسدسها عن بولس . وهي مصنفة حسب الموضوعات . وقد حذف المجمعون التكرارات والتناقضات وما لم يكن هاما بالنسبة للعصر . والمجموعة عبارة عن جملة من الدساتير الامبراطورية تستند الى مجموعة تيودوسيوس التي يضاف اليها تشريع احدث . وهي مجموعة ، حسب الترتيب الزمني ، في اثني عشر كتابا .

وأخيرا ، فان هذين المؤلفين الرئيسيين كلاهما بـ « المؤسسات » التي تشمل اربعة كتب بموجب موجز غايوس . وهذه المجموعة للقوانين المدنية تضم ، ايضا ، « الدساتير الشعبية الجديدة » - التشريع الذي

صاغه جوستينيان بعد ظهور المجموعة عام ٥٢٧ . ويعطي هذا التدوين الحقوق شكلا قانونيا . وقد أخذ جوستينيان بكميته ، ويفترض بكل قسم منه أن يملك القوة الحقوقية نفسها . والواقع هو أنه لم يكن لهذا العمل الكبير ، وقد حرر باللاتينية بصورة أساسية ، تأثير حقيقي في الإمبراطورية البيزنطية حيث كان الحقوقيون يتكلمون اليونانية . وقد نظر حقوقو بولونيا إلى مجموعة جوستينيان بالاحترام نفسه الذي نظروا ، به ، إلى الكتابات المقدسة وصاغوا تفسيرات وتعليقات عديدة ركب بينها في « شرح الكورسيوس الكبير » . وبما أن النص نفسه كان غير مفهوم ، نسبيا ، دون الشرح ، فقد كان لهذا الأخير السلطة نفسها التي كانت للنص الأصلي .

وعدت الأجيال التالية المجموعة الحقوقية منجما يمكن أن تستخلص منه حجج من أية طبيعة كانت دون اعتبار للنص الأصلي غالبا . فالمبدأ القائل : « ما يخص الكل يجب أن يوافق عليه من جانب الكل » مثلا ، أتى من دستور لجوستينيان بصدد مجموعة حراس من فوج واحد كان عليهم ، جميعهم ، أن يقرأوا بعض الأفعال باسم فوجهم .

وتقوم قوة « المختار » و « المجموعة » على الحاكمة المضبوطة للحالات . وهناك بعض النصوص التي تعالج مصادر القانون صراحة ، ولكنها كثيرا ما تتباين . فأحد النصوص يبرر أن تعامل الاعراف كقوانين مستندا إلى أن القوانين المكتوبة تفرض نفسها لأنها قد جرى إقرارها بتصويت رسمي من الشعب ، ولذلك فما من سبب يبرر أن لا يفرض ما يقره الشعب بسلوكه نفسه كقانون إذا لم يكن ذلك موضوع نص مكتوب . وبالمقابل ، يؤكد نص آخر أن العرف لا يمكن أن يؤلف أساسا حقوقيا إلا عندما لا يكون معاكسا للقانون أو العقل . وهناك مثال آخر : فالمجموعة تدقق في أن الإمبراطور يجب أن يعد نفسه مربوطا بالقانون منذ أن تكون سلطته مستمدة من القانون . ولكن الإمبراطور موصوف بأنه « محرر من القانون » من جهة أخرى ، في قسم من المجموعة يعالج حق الإمبراطور في تجنب الأفراد بعض الالتزامات

القانونية ، ويذكر قسم آخر من المجموعة ان لما يرضي الإمبرطور قوة القانون (...) .

الحقوق الكنسية

الحقوق الكنسية ، وهي نظام رسمي للكنيسة المسيحية ، اثرت في الفكر السياسي للمسيحية اللاتينية من عام ١١٠٠ حتى عام ١٥٠٠ تقريبا . والقوانين الكنسية مكرسة للاخلاق الشخصية والانضباط الكهنوتي وادارة المبادات وكيان الكليروس وسلطاته . وليس للحقوق الكنسية في الكنائس الشرقية والبروتستانتية الاهمية نفسها التي تملكها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرون الوسطى ، وذلك ناجم عن السلطة الواسعة جدا ، المركزية والرسمية ، التي مارسها الكهنة على العلمانيين - بمن فيهم الامراء . وتتكون الحقوق الكنسية الفروسطية من قرارات الجامع الاولى والمراسيم الهامة للبابوات ومن سلسلة من البيانات الصادرة عن آباء الكنيسة . وقد اوضحت وربت ودونت تدريجيا قبل ان تجمع في مرسوم غراسيان حوالي (١١٤٠) الذي يحاول تذييل تناقضاتها . ويجري تصور الحقوق الكنسية الغربية كمجموعة قوانين عمومية ونسقية موازية للحقوق المدنية لروما القديمة . فضلا عن ذلك ، فان البابوية الشديدة الفعالية صاغت مدا من الاحكام والمراسيم التي استعيد بعضها في المجموعات اللاحقة ، كتاب المراسيم (اعتبارا من ١٢٣٤) .

وقد اثرت مبادئها تأثيرا عظيما في القوانين العلمانية عن طريق الحقوقيين الكنديين الذين كانوا يلجؤون الى التعاليم الانجيلية والكنسية ليعطوا الممارسة القانونية التقليدية درجة اعلى من العدالة . وفكرة وجوب تطبيق القوانين الاخلاقية العمومية على الاجراءات القضائية . وافكار العقلانية في النظام التشريعي وارادة ، في قسم كبير منها ، من الحقوق الكنسية .

ولم تمارس الحقوق الكنسية تأثيرها من خلال الخطاب السياسي ، فقط ، بل وبصيغتها نموذجاً أيضاً .

وأهميتها بالنسبة للفكر السياسي مرتبطة بالأعمال المتنازعة لمعلقين على الحقوق الكنسية من أمثال هوغو سيبو (المتوفى عام ١٢٧١) وزاباريللا (١٣٣٥ - ١٤١٧) وتوديشي (١٣٨٦ - ١٤٤٥) . فقد أوضحوا ، قبل علماء الحقوق المدنية والعامة ، بكثير ، المسلمات والتفاصيل الدستورية للملكية والانتخابات والشخصية الحرفية والقبول . وعلى الرغم من أنهم عالجوا مسائل الكنيسة ، بصورة مفضلة ، فقد أقاموا حججهم على الحق الطبيعي ، وأكثر من ذلك . أيضاً ، على الحقوق المدنية الرومانية وخبرات العالم الزمني بحيث إن شطراً كبيراً مما قالوه كان له مدى عام ومتضمنات بالنسبة للحياة السياسية الزمنية خاصة . وغالباً ما نقلت حججهم ، كتلة واحدة ، إلى صميم الفكر السياسي .

ويرى علماء الحقوق الكنسية أن للكهنة السيادة على السلطات العلمانية ، وأن البابا أعلى من الإمبراطور . وللبابا الحق في أمر الإمبراطور ومعاذته وخلعه لأسباب دينية وأخلاقية . وتبرر السلطات العلمانية بفاتيها ولأنها موجودة لتحقيق هذه الغاية . فالدولة الزمنية تعطي ، إذن ، أساساً عقلانية . وفضلاً عن ذلك ، فإن علماء الحقوق الكنسية يبينون ، بدقة ، نتائج السيادة البابوية . فالبابوية هي سلطة الاستئناف الحقوقي العليا ومصدر التشريع ، وهي تراقب الحكومة الكهنوتية على الرغم من أن البابا يمكن أن يخطئ ، كفر ، وأن يخلع من جانب مجمع . وقد اعترف بؤدان بما يدين به للدول السيادة في الحقوق الكنسية ، وكان علماء الحقوق الكنسية مشهورين شهرة خاصة بمذهبهم في المنظمات الحرفية . فقد كانت هذه الأخيرة تشمل المدن والدوائر (الهيئات الحرفية المهنية والروابط الدينية الطوعية والأكويات) ، ولكن علماء الحقوق الكنسية يهتمون ، أولاً ، بالدوائر الكهنوتية ومجالس الأبرشيات وجماعات الأديرة . فهي تشكل ، كما

يقولون ، فئة متميزة من الكيان الاجتماعي والقانوني لان لها حقوقا وواجبات واملاكا تنتمي الى الرهط بكامله وليس الى اعضاءه الفردين على الرغم من انها ليست دولا ولا جماعات سياسية . فالقرار ينبغي ان يتخذ ، اذن ، جماعيا . ورؤساء هذه الجماعات منتخبون ولا ينبغي ان يتصرفوا ، في بعض الحالات ، بالقبول المشترك . وفي حين يوصي الحقوقيون المدنيون بقاعدة الاغلبية ، يميل علماء الحقوق الكنسية الى قاعد « القسم الأكبر والاسلم » مع اعطائهم الاقلية حق الاستئناف .

ويقدر اينوسانتوس الرابع الذي يعارض العقوبات الجماعية ان هيئة حرفية ما لا توجد الا « بايهام حقوقي » ، ولكنه يعطي الثقة التامة للتاهيل العفوي لقادة المهن . وعلى كل حال ، فان نظرية الايهام هذه ليست ، كما يقال احيانا ، أداة في خدمة سيادة الدولة او الملكية . وقد أكد بعض علماء الحقوق الكنسية في القرن الرابع عشر ان البابا كان ، امكانيا ، ملكا مطلقا . ولكن الانشقاق الكبير (١٢٧٨) ، قادهم الى الالاحاح على حدود سلطة البابا بالقبول وان تكون له سلطة اقل من سلطة « الهيئة الكاملة للكنيسة » التي يمكن ان تعبر عن نفسها في مجتمع عام مثلا . وقد شكل علماء الحقوق الكنسية مصدر حجج رئيسية للجمعية ، وبالتالي للبرلمانية الدستورية بصورة غير مباشرة .

الحكم الذاتي

جاء المصطلح من لفظة يونانية تعني « ما هو محكوم بقوانينه الخاصة » . والحكم الذاتي مصطلح ينطبق ، بصورة شائعة ، على الدول التي تحكم ذاتها او على المؤسسات والرهوط التي تتمتع ، داخل الدولة ، بدرجة معينة من الاستقلال والمبادرة . وهو يستعمل ايضا ، اليوم ، للدلالة على صورة من الحرية الفردية . فالأفراد المستقلون الذين يتابعون اهدافا وغايات يختارونها بصورة متعمدة يقابلون الذين تكون خياراتهم مشروطة بضيوط خارجية . ولكن مدلول الاختيار المتعمد ، كمدلول الحرية في معناه السلبي ، يمكن ان يقوم بموجب

معايير شديدة التنوع . فتصنيف الأفراد في هذه الفئة يكون ، إذن ، موضع مناقشة .

الحكم المطلق

ثم يعد لمصطلح الحكم المطلق ، اليوم ، دلالة دقيقة . فهو يطبق على الحكومات التي تمارس سلطة دون مؤسسات تمثيلية أو دون تحديدات دستورية . وعلى الرغم من استعمال مصطلح الحكم المطلق ، غالبا ، كمرادف للظلم أو الاستبدادية فإنه يشير إلى أوائل الدول الحديثة . ويمكن أن تصنف ، في الفئة نفسها ، البولبرية أو قيصرية القرن التاسع عشر وشمولية القرن العشرين . وقد اثارت كل الانظمة المصنفة في هذه الفئة مناقشات مماثلة متعلقة بالدرجة متفاوتة من الحكم المطلق أو الكلي التي بلغت ، فعليا أو كانت قابلة بلوغها . (راجع الاستبدادية والشمولية) .

وقد ظهر المصطلح في فرنسا حوالي عام ١٧٩٦ ، ثم في إنكلترا أو ألمانيا حوالي عام ١٣٨٠ . وقد صنع هذا التعبير الجديد ، كتعبير « الاستبدادية المستنيرة » ، من جانب المؤرخين بعد زوال الظاهرة التي يفترض أنه يدل عليها . وكان يستعمل ، في القرن التاسع عشر ، بمعنى هجائي خاصة . وما زال مؤرخو الفكر السياسي يستعملونه ، كما يستعمله الذين يدرسون ظهور الدول في القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر . وتقع قضية الحكم المطلق في المناقشات حول السيادة والدستورية والحقوق والمقاومة والملكية من جهة ، وتندمج ، من جهة أخرى ، في المساجلة القائمة بين المؤرخين الماركسيين وغير الماركسيين حول التواريخ والوظائف والصفات الاجتماعية أو ضروب الفصل بين الطبقات المتطابقة بالفترة التي كانت تسمى ، سابقا ، عصر الحكم المطلق (١٦٤٨ - ١٧٨٩) . وبعض المؤرخين غير الماركسيين يرون أن الحكم المطلق مفهوم موضع مناقشة ويفضلون عليه تعبير الملكية المطلقة .

ويبدو مؤرخو الفكر السياسي والحقوقي ، بعد الآن ، حذرين عندما يتعرضون للمساجلات المتصلة بالملكيات المركزية جدا والشديدة التبين وبالنظريات الرامية الى اعطائها الصبغة الشرعية او الى تقدها . وهم يضعون موضع المسألة معنى المصطلحات التي استعمالها اوائل المنظرين الحديثين ومنحهم الثقة الا محدودة ، حقا ، للسلطة في ممارسات الانظمة المعنية . وكان اشهر المدافعين عن الحكم المطلق ، في فرنسا ، بودان وبوسويه ، وفي انكلترا هوبز وفيلمر .

ان جان بودان هو المنظر الرئيسي للسيادة . وقد أدت به ضروب القوضى في عصره الى التفكير في انه ينبغي تركيز السلطة في دولة مركزية . وهو يؤكد ان الاستقرار السياسي والاجتماعي يقضي بان تكون هناك ، في كل دولة ، سلطة عليا وذات سيادة لا تكون صلاحيتها الحقوقية محدودة وتكون سلطتها ابدية . ولا تضمن ، السيادة ، بالنسبة لودان ، سلطة غير محدودة على اشخاص الرعايا واملاكهم . والملك خاضع لحدود معروضة بالقانون الطبيعي والقوانين العرفية الاساسية . ولكن الجماعة لا تستطيع التذرع لا بالقانون الطبيعي ولا بالقانون العرفي : فلا يمكن ، مانونا ، معارضة ملك ولا خلعه . فالسيادة مطلقة وغير قابلة للقسمة . وقد يكون العاهل امير دولة مستقلة يتمتع بالسلطة المطلقة او قد يكون خاضعا لسلطة اخرى ، كالدول - او المجالس - التي تتمتع ، هي نفسها ، بالسيادة . وتبدي نظرية الحكم المطلق لدى بوسويه ، وهو استقف معاصر للويس الرابع عشر ، وجها اكثر اتصافا باللاهوتية . فبوسويه يركب بين الكتابات والمجازات التوراتية ومحاكمات حقوقية اكثر حدائثة مستوحاة من هوبز بشكل خاص . ويقدر بوسويه ، مستغلا نمطا من التفكير التقليدي في فرنسا ، ان الملك قد منح منصبه من الله من اجل اعلاء المصلحة العامة ، كما من اجل حماية الرعايا البسطاء من الطغاة المظلمين . ومثل هذا الدور يقتضي سلطة مركزية قوية . ويؤكد بوسويه ان الملك يشغل ، داخل الدولة ، المكان نفسه الذي يشغله الله في الكون . وهو يؤكد ، فضلا عن ذلك ، مستوحيا هوبز ، ان كل فرد يربح الامن بتخليه عن جملة حقوقه الفردية لصالح

الملك . فالملك يحمي البشر من القوضى . ويضاعف بوسويه الإيعازات الاخلاقية حيال الملك الذي يجب أن يكون حكمه محسنا ومنزها عن الغرض . فيجب أن يتبع القانون القائم وان يذكر ان الله سيحكمه .

وعلى الرغم من ان « الحكم المطلق » مدلول من القرن التاسع عشر ، فان مصطلح « مطلق » كان موضع مناقشات حامية في المساجلات الحقوقية والسياسية للقرنين السادس عشر والسابع عشر حول الملكية المطلقة . ويستعمل السير توماس سميث ، في عهد أسرة تيودور ، لجة مطلق بمعنى هيجائي ومدحي معا . وهو يلوم لويس الرابع عشر لانه نقل فرنسا « من حكم بموجب القوانين والقواعد » الى « حكومة وسلطة مطلقتين وطاغيتين » ، ولكن سميث ينسب ، بفخر ، الى البرلمان « أعلى سلطة وأكثرها اطلاقا في مملكة انكلترا » . وسوف يثير مصطلح « مطلق » نقاشا عنيفا ، في القرن السابع عشر ، أثناء الحرب الاهلية الانكليزية وبعدها . والمؤلفون المؤيدون للبرلمان يمانئون بين السلطة المطلقة والطفيان او الاستبدادية الشرقية . وقد كتب صامويل روبرت فوردي يقول ان « الملكية المطلقة وغير المحدودة هي اسوأ أشكال الحكومة » .

وعلى الرغم من ان المؤلفين الملكيين الانكليز في زمن الحرب الاهلية يتفقون على الاعتراف بسلطات الملك ، ولكنهم لا يمدونها ، جميعهم مطلقة فبعضهم يقدر ان انكلترا كانت ملكية محدودة بالقانون وينكر كون الملك يتمتع بسلطة تصفية للتشريع كما يشاء وحسب رغبته . وينكر هنري فيرن ، على الرغم من كونه من انصار الطاعة الكاملة والسلبية ، ان تقتضي الالمقاومة الملكية المطلقة : « ليس الملك مطلقا لان المقاومة متنوعة ، بل لانه لا يوجد قانون يستطيع الحد من ارادته » . ويؤكد منظرون ملكيون آخرون ، بعد عودة الملكية الانكليزية ، ان سلطات الملك مطلقة لانه لا يمكن ان تحد بالقانون .

ان هوبز وفيلمر هما أشهر المنظرين الذين يؤكدون ان سلطات الملك مطلقة وتصفية . وكلاهما يطبقان على انكلترا نظرية بودان في

السيادة . وينسب هوبز سلطة حصرية غير محدودة ودون مقاومة ممكنة الى « الحاكم المطلق » ملكا كان أم مجلسا . وكان ينزع ، في رفضه أن يرى في الطغيان شيئا آخر خلاف ملكية غير محبوبة . الى الغاء التمييز بين الملكية المحدودة والملكية المطلقة . ويشاطر السير روبرت فيلمر هوبز نظريته في السيادة . وهو أحد المالكين النادرين جدا الذين يصفون الملكية بالتعسف بقدر ما يكون للملك الحق في أن يفعل ما يشاء . وهذا يمضي الى ما وراء رفض أي حد قانوني من سيادة الملك أو رفض الفكرة القائلة أن الملك لا يستطيع ممارسة سلطته إلا في ميدان خاص به . فهو يفكر ، مثل هوبز ، في أن مدلول الطغيان مجرد من المعنى ويقدر أن سلطات الملوك ، كسلطات الآباء ، طبيعية ومعطاة من الله .

وقد وضعت هذه المواقف موضع المسألة . فلوك يقف ضد المماثلة التي أجراها فيلمر بين الملكية المطلقة والملكية التعسفية لأنه يقدر أن هذا التصور لا يتوافق مع وجود مجتمع مدني وأي شكل للحكومة المدنية . ومثل هذه القواعد الشبيهة بتلك المعمول بها في البلدان الشرقية مثل تركيا في ذلك العصر هي ، في رأيه ، استبدادية . والإنكليز لم يكونوا يستطيعون قبول ما كان يقترحه فيلمر ويلخصه لوك كمايلي :

« انه حق في السيادة الهي وغير قابل للتغيير تكون ، بموجبه ، الآب أو للأمير ، سلطة مطلقة وتعسفية وغير محدودة ودون تضيق على حياة أبنائه ورعاياه وحریاتهم وأملاكهم . فله الحق ، إذن ، في أن يأخذ أملاكهم أو أن يصادرها ويتصرف بها وفي أن يبيع أشخاصهم ويخصيها أو يستعملها كما يشاء . فهم ، كلهم ، عبيده ، وهو سيد الكل أو مالکهم ، وإرادته غير المحدودة هي قانونهم » . (لوك : المطولات الاولى ، الفقرة ٩) .

وقد فقد مدلول السلطة المطلقة ، في انكلترا بعد ثورة ١٦٨٩ ، كل دلالة عملية وسياسية ، وبالمقابل ، استعمل مصطلح « مطلق » في

اعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ حيث موئل بالطغيان المطلق والاستبدادية المطلقة .

والحكم المطلق هو ، في ايامنا ، موضوع مناقشة بين المؤرخين بشكل خاص . فيسمى الماركسيون الى تحديد بنية الطبقات الاجتماعية التي تنشأ عليها الدول المطلقة . ويوافق المؤرخون غير الماركسيين على أن ملكيات أوروبا المطلقة لم تنجح ، قط ، في التحرر من التضييق الفعلية على سلطتها ، وهي الاعراف والممارسات التقليدية وتكتل القوى الاجتماعية والقوانين والمؤسسات الموروثة من الماضي . وحرية الملك الكلية في التصرف لم تكتسب في اي مكان ، حتى في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر الذي يعد هذه نموذج الحكم المطلق . ففي البرهة التي كان فيها ، المنظرون يشيدون بالسلطة المطلقة للملوك توصلت الهيئات والكيانات المتوسطة التي كانت تفقد سلطتها الى منع انتصار الحكم المطلق على كل حال .



حرف الدال

الدارونية الاجتماعية

دالمبر

دانتسي

الدستور القديم

الدستورية

دوركهايم

المولة

دولة الرعاية

الديالكتيكية

ديسرو

ديكتاتورية البروليتاريا

الديمقراطية

الديمقراطية الاشتراكية

الداروينية الاجتماعية

حاول بعض المؤلفين نقل نظريات داروين البيولوجية الى الميدان الاجتماعي والسياسي . وتسمى هذه المحاولات ، بكثير من الصواب ، « الداروينية الاجتماعية » . وإذا التزمنا بهذا التعريف ، فيمكن أن نعد الربع الأخير من القرن التاسع عشر فترة ازدهار الكامل لنظرية الداروينية الاجتماعية . ومن المناسب أن نجري بعض التدقيق . أن وصف المجتمعات بواسطة المجاز البيولوجي ومختلف صور الاتجاه البيولوجي واللجوء الى مدلول « التطور » لوصف بعض مظاهر التحولات التاريخية كانت شائعة جدا ، ولكن ذلك كان ، في معظم الحالات ، دون علاقة مباشرة بالداروينية . وكان معظم هذه الصياغات النظرية يستوحي ، بالاحرى ، هربرت سبنسر الذي كان مذهبه التطوري ، هو نفسه ، مشتقا بصورة رئيسية ، من لامارك . ولم يكن شاغل صياغة تصور لـ « التطور الاجتماعي » يقوم أحيانا ، الا على استعادة لأفكار الاتجاه التاريخي في القرن التاسع عشر بلغة « علمية » طبقا لما كان رائجاً في ذلك العصر .

ويدل مصطلح « الداروينية الاجتماعية » ، بالمعنى الحقيقي للكلمة، على محاولات استخلاص مشابهة للنظام الاجتماعي مع قانون الاصطفاء الطبيعي الدارويني (أو ، كما سمي « قانون بقاء الاصلح ») ، وتفسيرات مجرى التاريخ هي أساس هذا القانون . ومثل هذه النظريات هي ، نموذجيا ، فلسفات تاريخ ، من طبيعة حتمية غالبا ، يلعب ، فيها ، الصراع أو المنافسة دورا محددا أو يستخدمان كمرجع ضبط . وأول محاولة شهدت النور بعد « أصل الأنواع » هي محاولة وولتر باجيهوت

(« الفيزياء والسياسة » ١٨٦٩) . وطور ، في العقود الثلاثة أو الأربعة التالية ، عدد كبير من النظريات من هذا النوع ، من المشتقات الليبرالية التي تنادي بحرية العمل المنتظمة ضمن تقليد سبنسر (عمل عالم الاجتماع الأمريكي غراهام سומר ١٨٤٠ - ١٩١٠ مثلاً) حتى أكثر التفسيرات جماعية ، مثل تفسيرات بنجامان كيد (١٨٥٨ - ١٩١٦) في انكلترا والمشتقة العنصرية للنمساوي لودفيغ غومبولتشن (١٨٢٨ - ١٩١٠) . وقدم الفوضوي الروسي بيتر كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) ، في كتابه « المونة المتبادلة » (١٩٠٢) صيغة يحل ، فيها ، التعاون محل المنافسة كعامل أساسي في التطور الاجتماعي ، وأصبح عالم البيولوجيا الدارويني ت. هـ. هوكسلي ، الداعية الرئيسي للتطورية ، ناقداً مبكراً ولاذعاً للداروينية الاجتماعية في كتابه « التطور والأخلاق » (١٨٩٣) .

ولا يوجد في الداروينية الاجتماعية الإجماع نفسه الذي يميز الداروينية في البيولوجيا . وتقوم الداروينية الاجتماعية على مصطلحات وسلسلة من الحجج والتفسيرات ، أكثر مما تقوم على نماذج متماسك . وقد أسهمت أربعة نماذج من الشروط الثقافية والتاريخية في إعطاء اشكالية الداروينية الاجتماعية ، في نهاية القرن التاسع عشر ، صيغتها ، وهي تسمح بفهم شموليتها .

١ - ظهور السوسيولوجيا كفرع تعليمي وضرورة إيجاد أساس نظري لها .

٢ - الصفة المركزية للاختياز بين النظرية الفردية والنظرية الجماعية في المساجلات السياسية (راجع الفردية) .

٣ - الاتجاهات التي شجعتها الداروينية الاجتماعية ، ان لم تكن قد خلقتها ، الى رؤية الرهانات الاجمالية في حدود شبه بيولوجية ، في حدود التنافس بين العروق ، مثلاً (راجع العنصرية) .

٤ - الثورات الدولية في أوروبا والسباق الى التسليح التي بلغت ذروتها مع اندلاع الحرب عام ١٩١٤ .

وعلى الرغم من الميل الى تأمل التغيير الاجتماعي ضمن منظور حتمي ، الى اعلان الانتماء الى سلطة « العلم » ، فإن محاكمة الداروينية الاجتماعية نادراً ما تقع في مستوى تأملي . فقضية المماثلة بين التطور الاجتماعي والتقدم التي يجري الالتفاف عليها باستمرار ، واستعمال صيغة « البقاء للأفضل » يوفران لباساً قابلاً للتكيف مع تنوع كبير من الآراء السياسية . والالتباسات النظرية ، مثل تلك المتصلة بطبيعة الوحدات التي يقوم بينها الصراع (الأفراد او الجماعات) ، شجعت تطويرات جدالية بحيث أن الداروينية الاجتماعية يمكن أن تكون فردية ، كما يمكن أن تكون ذات منحى اشتراكي أو عنصري أو عنصري . وتتصل الرهانات الرئيسية ، في هذا الموضوع ، بأشكال التنافس التي تعد مشروعة والتوافق مع نظرية داروين البيولوجية .

دالمير جان

(١٧١٧ - ١٧٨٣)

الفيلسوف الفرنسي جان لورون دالمير الذي كان ، في وقت مبكر جداً ، عالم رياضيات وهندسة ذا شهرة ، كان أكثر الفلاسفة القرن الثامن عشر عقلانية ، الفيلسوف الذي نقل رسالة ديكاوت حول أهمية « الأفكار الواضحة والتميزة » أفضل نقل ، وأفكاره حول السياسة والمجتمع تعكس اقتضاه النظام في كل شيء . وقد أقر فولتير عندما اختار الملكية المطلقة ، لا بسبب تعلق عاطفي بالملكية ، بل لأنها ، كما يرى أفضل وسيلة للوصول الى حكومة منهجية . ويرى دالمير ، مع افلاطون ، أن الحكومة العقلانية ستضمن احسن ضمان لو كان أعقل الرجال ، ولا سيما الفلاسفة مثله ، هم الذين يتولون الحكومة الملكية . وكان أفضل تنظيراً في السياسة من موسوعيين آخرين ، ولكنه وضع

افكاره. موضع العمل باستخدامه الموقع التميز الذي كان يحتله في العالم العلمي الفرنسي لتعيين مثقفين من صفه في وظائف المملكة الاساسية .

وكان دالمير الضعيف التكوين الجسدي يتيمًا . وقد ترك على درجات كنيسة سان جان لورون في باريس . وعلى الرغم من أن والده غير الشرعي طالب به فيما بعد وعلى الرغم من أنه تلقى تربية جيدة فإنه لم يبلغ ، قط ، اكتمال البنية . ورأى بعض أصدقائه ، مثل ديدرو وروسو ، أنه كان مغالياً في تكتمه ، أن لم يكن رعديداً ، في علاقاته بالسلطة . وكان دالمير ، من جهة ، يحذر من الخيال والشعلة الروحية اللذين قادا روسو وديدرو الى أفعال شجاعة . فلم يكن يرى أية مزية في استشارة ريبة الرقباء .

وكذلك ، لم يستجب دالمير ، على عكس فلاسفة آخرين ، لعروض ملوك اقوياء اجانب مثل فريدريك بروسيا وكاترين روسيا اللذين حاول كل منهما استخدامه لمصلحته . وكان يحترم مكانتهما ، ولكنه لم تراوده أوهام بصدد ذكائهما . وفضلاً عن ذلك ، فقد كان لدى دالمير تعاق مخلص بمبدأ الحرية ولم يراوده الأمل ، ابداً ، في امكان حمل المستبدين المستنيرين - مثل فريدريك - على دعم مصالح الحرية .

وقد كان موضع ملاحظة فيما يتعلق بولائه الشخصي . فقد عاش حتى عمر متقدم مع أمه بالتبني ، ثم أقام لدى عشيقته الافلاطونية جولي دوليسبيناس . وهو يطلب ، في كتاباته ، بإلحاح ، من كل المثقفين الفرنسيين أن يعملوا معاً ويتعاونوا بدلاً من تدمير نفوذهم بخصومات داخلية . وكان لديه تصور متحمس لـ « جمهورية الآداب » يتباين مع ربييته حيال أي شكل آخر من أشكال الجمهورية . وكان يكره الكهنة ، ولكنه يتمنى حلول عالم يتصرف ، فيه ، المثقفون بوصفهم الكهنة الزمنيين للمجتمع وكمديري الدولة .

دانتى اليفيرى (١٢٦٥ - ١٣٢١)

شاعر ايطالى . وهو يرى أن للشاعر دور داعية اخلاق وفيلسوف ونبى يعبر عنه في « الكوميديا الإلهية » . ودانتى الذي افنعتته تجربته السياسية القصيرة والصادمة ، في فلورنسا ، بأن المجتمع يحتاج الى اصلاح اخلاقي أساسى توصل تدريجياً ، في السنوات الأخيرة من حياته ، الى رؤية مجتمع مثالى يكون الافراد ، فيه ، أحراراً في اتباع درب الفضيلة الذي يقود الى الخلاص النهائي . وهذا السياق الدينى هو الذي يجب أن نفهم ، ضمنه ، بصورة أساسية ، فكره السياسى .

وفلورنسا ، في عصر دانتى ، اغنى المدن الإيطالية ، ولكنها ، أيضاً ، أكثرها فوراناً على الصعيد السياسى . وهي تعترف بتبعية اسمية لامبرطور الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة ولكنها تفيد ، واقعاً ، من غياب السلطة الامبراطورية على ايطاليا لتتوسع على حساب جيرانها التوسكانيين ، في حين تتباعد عن البابوية التي تسمى الى الحلول محل الامبراطورية في ايطاليا . وفي تشرين الثانى عام ١٣٠١ ، اطيح بالحزب الحاكم الذي ينتمى اليه دانتى بانقلاب بالتواطؤ مع بونيفاسيوس الثامن الذي كان يأمل ، على هذا النحو ، بزيادة نفوذه في شؤون المدينة . ودانتى الذي كان ، في تلك البرهة ، في سفارة في روما كان أحد من ادانتهم الحكومة الجديدة ، فلم يعد ، ابداً ، الى المدينة التي ولد فيها . وقد شعر بالاحباط العميق من فلورنسا ومن قيمتها الاقتصادية والاجتماعية ومن البابوية وعدوانيتها . واقتنع ، منذ ذلك الحين ، بأنه لا بد من حدود لسلطة فلورنسا السياسية والبابوية .

وقد انضج دانتى ، تدريجياً ، في منفاه الاول ، الرؤية الاجمالية للنظام الاخلاقي والاجتماعى التي سيعالجها في « الكوميديا الإلهية » . وتكشف هذه الاشعار وتلك المطولات النثرية غير المكتملة تفضيلاً بارزاً

المؤسسات العلمانية وغير الإنكليزيكية وأكثر مما ينبغي ، في فلورنسا ذلك العصر ، من التعاطف مع آخر أسرة هوهنشتاوفن المطالب بعرش الامبراطورية . ولم يظهر معنى المصير المقدس لروما بوصفها عاصمة الامبراطورية العالمية الا في الكتاب الأخير من « المدعو » (حوالي ١٣٠٧) ، هذا المعنى المستوحى من اعادة لقراءة « انباذة » فيرجيل ، والذي سيصبح عقيدة مؤلفات فترة النضج .

وتعكس « الكوميديا الإلهية » (التي بدأ في كتابتها حوالي عام ١٣٠٤) مشاغل دانتي السياسية . ففلورنسا ومساثلها تسود « الجحيم » : انها جماعة غير مستقرة وفاسدة في الأساس .

وبعد دانتي « هبة قسطنطين » التي عهد ، فيها ، الامبراطور المسيحي الاول بسلطته الزمنية في الغرب الى البابوية خطأ قاتلاً سبب افول العقيدة الأولية للكنيسة . ويوسع دانتي ، في « المطهر » ، افكاره السياسية . فيجب ان تكون ، هناك ، سلطتان أو « شمسان » توجهان الطموحات الروحية والزمنية للانسان . ولكن احدهما حذفت الاخرى لان الكنيسة اغتصبت حقوق الامبراطورية ، في حين ان الاباطرة الشرعيين (افراد أسرة هابسبورغ منذ عام ١٢٧٢) اكثر انشغالا بتوطيد سلطتهم في المانيا من ان يردوا على الاغتصابات البابوية في ايطاليا . وأخيراً ، يعكس « الفردوس » صعود آمال دانتي وسقوطها مع حكم هنري دولوكسمبورغ . فقد بدأ هذا الأخير الذي انتخب امبراطوراً عام ١٣٠٨ قادراً على تجسيد حلم دانتي بامبراطور يطالب بتاجه ويوطد سلطته في ايطاليا . ولكن المقاومة التي قادتها فلورنسا وروبير ملك نابولي كشفت هشاشة هنري الذي مات على رأس مائة من جيشه عام ١٣١٣ . وبالفعل ، فإن البابا كليمان الخامس سحب دعمه له بضغط من فيليب لوبيل ملك فرنسا . ويندد دانتي بهذه الخيانة ، بعنف ، في « الفردوس » . وآخر إشارة سياسية في هذه القصيدة تعد هنري بعرش سماوي وكليمان بالجحيم .

وقد عرض دانتى أحكامه السياسية في المؤلف الإنشائي «حول الملكية» الذي يقع في ثلاثة كتب . ان الملكية العالمية هي ، وحدها ، التي تستطيع اقامة العدالة بين السلطات الدنيا . وقد طبعت علامات الرضى الإلهي الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة بوصفها المؤسسة القادرة على لعب هذا الدور . وسلطة الامبراطور مستقة ، مباشرة . من الله وليس بواسطة الكنيسة كما تدعي هذه الاخرة منذ زمن طويل ويعيد تأكيده بونيفاسيوس . ان الكنيسة والدولة منفصلتان ومستقلتان . ويقدر دانتى ، في خاتمة نوقشت كثيرا ، ان الامبراطور يدين ، مع ذلك ، للبابا بالاحترام الذي يجب ان يديه ابن بكر لآبيه ، بقدر ما تكون الملكية الروحية أعلى من الملكية الزمنية .

و « الملكية » الذي لا يشير ، صراحة ، الى هنري السابع سابق . دون شك ، لـ « الفردوس » .

والمؤلف اختزالي بالقياس مع التركيب الذي نجده في « انكوميديا » ولا سيما فيما يتعلق بالفكرة الأساسية ، فكرة استقلال الدولة العلمانية الذي يقتضي الفصل بين مملكتي الطبيعة والنعمة ويؤلف ، في نظر كل قرائه ، احدث سمة لفكر دانتى .

الدستور القديم

مدلول شديد الانتشار في الفكر السياسي الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ومستعمل ، بصورة رئيسية ، للرد على ارادة اقامة الحكم الملكي المطلق . وتفطى فكرة الدستور القديم متاغل النظر الى السلطة الملكية بوصفها صادرة عن دستور اساسي ضاع ابرامه في ضباب التاريخ ويحد من صلاحيات الملك . ونصومه قابلة للادراك في عناصر الحقوق التي تحدد ، كذلك ، حدودا للصلاحيات الملكية . وغالبا ما يرجعون بالدستور القديم ، في انكلترا ، الى الفترة

الانفلوكسونية بالمقابلة مع « النير النورماندي » الذي أخضع له الشعب غيوم الثاني وخلفاؤه .

الدستورية

يستعمل مصطلح « الدستورية » بمعنيين مختلفين على الأقل . فهو ، في معنى أول ، التعبير عن دستور يحدد القواعد التي تنشئ الحكومة وتديرها . والدستور ، في بريطانيا ، جملة قواعد تتخذ صورة قوانين أو صوراً أخرى . وهو ، في معظم البلدان الأخرى ، جملة قواعد قانونية مجموعة في وثيقة أو في عدد صغير من الوثائق . فالدستورية هي ، إذن ، واقعة انشاء دساتير مهما كان محتواها .

الا أن بعض المؤلفين ، وكذلك الاستعمال الراجح الذي فرض نفسه تدريجياً ، يعرفون الدستورية بوصفها انشاء وتشغيلاً لانظمة سياسية تسهر على أن تكون سلطة الحكومة محدودة . وهذه الأنظمة تقدم ، عامة ، مجموعات قوانين ومواثيق حقوقية وحرية سياسية واقتصادية ، كما تقدم ترتيبات بنوية أخرى مكرسة لحماية حقوق الفرد ضد الدولة .

دوركهايم اميل

(١٨٥٨ - ١٩١٧)

عالم اجتماع فرنسي . ودوركهايم ، وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ، درس أولاً ، في بوردو ثم في باريس وسمح لعلم الاجتماع بأن يصبح فرعاً جامعياً بكل حقوقه . وأسس مدرسة سوسيولوجية ذات إنتاجية خاصة تجمعت حول مجلة « السنة السوسيولوجية » (١٢ مجلداً بين عامي ١٨٩٨ و ١٩١٢) وكان لها نفوذ ثقافي وسياسي في فرنسا ، بصورة رئيسية ، من خلال سلكي المعلمين والطلاب الذين علمهم ونقلوا

فكره عدة أجيال . وهو مؤلف كتب أصيلة ورائدة ، ومارس منهجه الخاص ورؤيته العالم ، أيضاً ، تأثيراً واسعاً في علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية .

ويرى دوركهيم أن علم الاجتماع يوفر طاقة سبرية استثنائية ويقع في مركز العلوم الاجتماعية . وموضوع هذا العلم هو الواقعة الاجتماعية ، وهي واقع متميز ، خارج عن الفرد ، يفرض نفسه عليه ولكنه يستبطنه . وهو يعرض منهجه في « قواعد المنهج السوسيولوجي » (١٨٩٥) . فيجب أن يكون العلم الاجتماعي مستقلاً استقلالاً مطلقاً بواقعه النوعي وأن يحذر التأثيرات غير العلمية . أما كون الممارسة السوسيولوجية مطابقة لهذا الطموح ، فذلك شأن آخر .

ويسبر دوركهيم حدود الحتمية الاجتماعية ، ليبرهن على امكانيات علم الاجتماع . فهو يفسر ، في « الانتحار » (١٨٩٧) ، تحولات عدد الانتحارات ، هذا الحدث الذي يبدو خاصاً وفردياً كلياً - ومعدلها بأسباب اجتماعية ، ويقترح ، في الوقت نفسه ، تشخيصاً للمجتمع سيطوره في بقية مؤلفاته . وما يرجح الانانية و « التفكك الاجتماعي » ويقود بعض الأشخاص الى الانتحار هو ، في رأيه ، نقص في التكامل والضبط الاجتماعي . وهذا الأمر ناجم عن التصنيع المتسارع وذوال البنى المعيارية القديمة المذين تظهر انعكاساتهما في الحياة الاقتصادية ، كما في الحياة الصناعية والحياة البيئية . ويرى دوركهيم أن في ذلك وضاً « غير سوي » بالقياس مع المستوى الذي بلغته المجتمعات الحديثة وحيال « شروط وجودها » ، وبعبارة أخرى حيال مقتضيات عملها المتنام .

ويرى دوركهيم ، في « تقسيم العمل الاجتماعي » (١٨٩٣) ، والطبعة الثانية عام ١٩٠٢ ، أن « التضامن العضوي » يميز المجتمعات الحديثة . أما المجتمعات ما قبل الحديثة (القبلية او التقليدية) ، فإنها كانت تتصف بـ « تضامنها الإلي » . وفي هذه الصورة من التضامن :

يكون مبدأ التشابه هو السائد . وثنيين وجود بنى اجتماعية مجزأة ذات ترابط محدود وشكان محدودين على الصعيد الكلي ، كما على صعيد الكثافة وتشريع جزائي قمعي و « شعور جماعي » . نلم جدا يعزو قيمة كلية للمجتمع مأخوذا بوصفه كلا . وبالمقابل ، فان المجتمعات الحديثة تجد تماثلها « بصورة سوية » في تقسيم العمل بيناه الاجتماعية المنظمة ، وفي النمو العمراني الذي يقتضي ترابطا وسكنا كبيرا وكثيفا جدا وسيادة الحق ومنظومة معتقدات علمانية تعطي الفرد قيمة عالية وتدعو الى تساوي الفرص واخلاق العمل والعدالة الاجتماعية . انها « دينن الفردي » الذي يتعرض على كل حال ، وان كان وظيفيا في المجتمعات الحديثة ، للتهديد من جانب قوى وراثية ، كما لدى قضية درافوس (كان نصيرا متحمسا له) او من جانب اللان عام ١٩١٤ (وكان وطنيا جدا) .

وهو يستخلص من هذا التشخيص عدة نتائج . ان معدلا ما للانتحار امر « سوي » في المجتمعات الحديثة بل انه احد عوامل الصحة الاجتماعية . ولكنه يوصي بنمو الهبوط التي توفر البنية لميادية لتي يمكن ان توازن التفكك الاجتماعي السائد ذلك المرض ، مرض « الرغبة غير المحدودة » . وهو استراكي بقدر ما هو مؤيد لتنظيم الحياة الاقتصادية ولينزالي في دفاعه عن القيم الفردية . وهو محافظ لانه متعلق بالتكامل الاجتماعي والوحدة الاخلاقية - على الرغم من ان بعض المؤلفين لا يوافقون على هذه النقطة . وهو على كل حال ، معاد « لفكرة الصراع الطبقي ويرى انه ليس لاعمال ماركس قيمة علمية وان الثورات مستحيلة استعالة المحزات » . والاشتراكية هي صرخة الم ، ومهمة عالم الاجتماع هي ان يقدم لرجال السياسة والرأي العام علاجا علميا للمرض الاجتماعي الذي هو سببها .

ولم يهتم ، ابدا ، بمسائل السلطة وعلاقات الاستقلال والتنمية ، وعلاقات الاستقلال والسيطرة . وهو يعد الدولة نظام اتصال وجهاز تملن في المجتمع لا موضع زهان صراع او عامل سيطرة . وضمن المقاربة نفسها ، تنصب نظريته في الحقوق على القضايا المتعلقة بالانظمة الميابة

دون الاهتمام بتنوع المصالح وتعارضها ، ولا في استعمالها من جانب السلطة .

وهذه الاهمالات خطيرة ، ولكنها ربما كانت الوجه الآخر لنظرات دوركهايم ومكمله الشاقبة بصدد بعض وجوه الحياة الاجتماعية ، سبق والشرط الاول لهذه النظرات . فقد نجح دوركهايم وتلاميذه في اقتراح رؤية نافذة للحياة الاجتماعية ، وتشهد على ذلك دراساتهم للديانة البدائية . ففي « الاشكال الاولى للحياة الدينية » (١٩١٢) ، يخصص دوركهايم حدود الحتمية الاجتماعية ، ولكنه يفعل ذلك ، هذه المرة ، انطلاقاً من الدين والممارسة الدينية . وهو يستند الى الادبيات الموجودة حول الطوطمية ، ولا سيما حول مجتمعات استراليا البدائية ، ليقدم فرضيات . وهو يرى ان هناك منظومة متكاملة من المعتقدات الاختلافية المتركرة حول الاشياء المقدسة ، ويفسر المعتقدات والطقوس باصولها الاجتماعية ويشرح دلالتها الحقيقية بتعابير اجتماعية . فالدين يعكس المجتمع بكل وجوهه ويستخدم في التكامل الاجتماعي . والمقولات الاساسية للفكر (الزمان ، المكان ، السببية) تأتي . في رأي دوركهايم ، من الديانة ابدائية ، فهي ذات اصل ديني . ويبقى هذا المؤلف ، على الرغم من ضعفه الانثوغرافي وغموض محاكمته ، مؤلفه الرئيسي ، المؤلف الذي عرض فيه ، افضل عرض ، طموحه النظري ورؤيته للعالم الاجتماعي .

البؤلة

مصطلح فلسفي وتاريخي يدل على كيان تاريخي كما يدل على فكرة فلسفية ، صورة دائمة للجماعية الانسانية ، او على ظاهرة حديثة توعية . وهذه المعاني المختلفة ليست متناقضة بالضرورة ، ولكنها تستحق ان يميز بينها بعناية .

وتدل هذه الكلمة ، في معظم الاحيان ، على جماعة سياسية او كيان سياسي اتخذ ، في مجرى التاريخ ، صورا شديدة التنوع عدت طفراتها

تقليدياً ، أحد مراكز اهتمام العلم التاريخي . وتستبعد ، عامة ، صورة التنظيم البدائية للشعوب البدوية بقدر ما لم يكن لهذه الجماعات نظم محدد جيداً وبقدر ما يكون مثل هذا النظام ملازماً لدول الدولة . فالدولة تقتضي علاقات ثابتة بين جماعة وأقليم معينين .

ويرد مصطلح «الدولة» مستعملاً بهذا المعنى العام جداً ، الى الفكرة القائلة ان للجماعة السياسية صفات علمية تتجاوز الزمان والمكان . وهكذا فان للمدينة الاغريقية والاقطاعة القروسطية والجمهوريات المعاصرة بعض السمات المشتركة . هل يمكن تعريف هذه السمات بصورة اذق ؟ من الواضح ان كل تعريف يرد الدولة الى ماهية او الى شيء ازلي وراسخ يرد ، في الوقت نفسه ، سيرورة النمو والتغيير التاريخي الى نوع من لعبة غير متماسكة القوام . فيجب البحث ، اذن ، عن التعريف الحضيف في سجل الفعل بالاحرى . ان الدولة ، من حيث هي ظاهرة عمومية وكما يبين التاريخ ، نوع من الفعالية او العملية يفرض نفسه على الانسان كضرورة . والوجوه الثابتة لهذه الفعالية هي التالية على ما يبدو . فهي تخلق ، اولاً ، علاقة مستقرة بين الكائنات البشرية وبين الخيرات التي تملكها ، وبعبارة اخرى تخلق وحدة بين الكائنات البشرية او مجتمعاً باكثر مساوي هذا المصطلح بدائية . ففائية الدولة اساسية اذن . وهذه الفعالية تفرض ، ثانياً ، شكلاً حكومياً - علاقات امرة وطاعة بين الكائنات البشرية ، وبالتالي تسلسلاً دون ان تكون هذه الخاصة الاخيرة ضرورية . واخيراً ، فلن الفعالية التي تنشئ الدولة وتدعمها حصرية وخصوصية دائماً : فهي تؤكد ذاتها بمعارضتها فعالية من ليسوا هم اعضاء في الجماعة المعنية .

ان هذا التعريف للدولة بوصفها كلية حصرية من حاكمين ومحكومين تقيم علاقات منظمة بين البشر والاشياء ، هذا التعريف لا يلبي انسه يقدم شيئاً آخر خلاف الخصائص الدنيا للدولة من حيث هي نوع خاص من الفعالية البشرية . وهو يرد الى خاصية تقابل بغذا احدث الدولة . وتقدر ما تتوجه هذه الفعالية الى غايات ، فلن ذلك يطرح - بالضرورة

قضية صحة الاغراض التي تسمى اليها والوسائل التي تستعملها . هل النظام الاجتماعي الذي تحققه جيد ؟ هل صورة الحكومة مناسبة ؟ هل تجري العلاقات مع خارج الجماعة بصورة مرضية ؟ والدولة من هذه الزاوية ، ليست ضرورة تفرض نفسها على الانسان ، صورة عمل يجب أن ينخرط فيه مهما حدث ، فقط ، بل هي ، ايضا ، مسألة ثابتة ، مسألة حق . فالدولة لا تقتضي نضالا من أجل احلال النظام محل القوضى فقط ، بل تقتضي ايضا ، نضالا من أجل ارساء نظام صحيح ، حقيقي وعادل بدلا من نظام خاطيء ، غائم واستبدادي .

ويمكن ان نعد مؤلفات النظرية السياسية ، سواء كانت لافلاطون ام ارسطو ام هوبز ام هيجل ، محاولات لتعريف الدولة كما يجب أن تكون من وجهة نظر المنطق الخاص بالمؤلف . وكثير من هذه المؤلفات ميزت الدولة عن نماذج التجمع البشرية الاخرى التي غالبا ما حجبتها او كسفتها في مجرى التاريخ . ويميز ارسطو ، في « السياسة » ، بين الصورة النموذجية لحكومة جماعة وصورة بيت اسرة . وكذلك ، فان الجماعة السياسية لا تؤلف بالنسبة للوك ، في القرن السابع عشر ، توسع الاسرة ، والسلطة السياسية ليست من طبيعة ابوية . وقد جرى ، منذ الاصلاح ، التمييز بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية او الروحية .

وقد حاول هوبز ، مثلا ، ان يبين أن السلطة الكهنوتية ليست ، في ذاتها ، من طبيعة سياسية . فهي ليست صورة حكومة او امرة او قسر ، بل هي صورة تربية واقناع . ولا يمكن لسلطة كهنوتية ان تطالب باولوية على الدولة . ولكن افعال الدولة هي التي اكتسبت ، بواسطتها ، المذاهب الدينية ، بالمقابل ، قواما سياسيا . وساد التمييز بين المجتمع والدولة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر اثر الثورة الفرنسية والثورة الصناعية . فلم يعد المجتمع الاتحاد السياسي بين كائنات بشرية من جانب الدولة ، بل غدا شبكة من التفاعلات والمبادلات شكلها افراد يضعون موضع العمل حقهم في السعي الى تلبية حاجاتهم الخاصة ، كل منهم بطريقته . وكان هيجل ، في « مبادئ فلسفة الحق »

احد اوائل من ادخلوا هذا النموذج من التمييز عندما رأى انه لا ينبغي الخلط بين الدولة والمجتمع المدني .

ويمكن ان تعد دول القرن العشرين الشمولية محاولة رفض لهذه التمييزات . فقد اعيد دمج المجتمع ، بوصفه جملة من الفعاليات التلقائية في الدولة ، وهذه الأخيرة تابعة لحزب يمكن ان نشبهه بحركة دينية ورئيسها اب من نوع ما (راجع الشمولية) .

وقد جرى السعي ، في عهد أحدث ، الى تعريف الدولة بطريقة اضيق مما جرى في النظرية السياسية الكلاسيكية . فهناك اشخاص عديدون يعدونها جهاز حكم يتمتع باحتكار القرار ، كما يقول فيبر ، ب « احتكار الاستعمال المشروع للقوة » فالفرق ضئيل ، في هذه الشروط ، بين الدولة والاستبدادية .

ويربط هذا الاتجاه بتيارات معاصرة متنوعة . فهو يرتبط بالمنهجية الوضعية التي ترى أن العلم الحقيقي للمجتمع يجب ان يمتنع من كل حكم وعن كل ميتافيزياء وان لا يهتم بغير الوقائع . وهو ينجم ، ايضا ، عن علم الاجتماع عامة ، وهو العلم المرتبط بالوضعية والذي غالبا ما يعدد المؤسسات العلة ادوات في ايدي الطبقات الاجتماعية . واخيرا ، فان الماركسية ترى أن الدولة ظاهرة انتقالية وزائدة للمجتمع المقسوم الى طبقات مكرسة للزوال عندما تلغى الطبقات في الشيوعية . والدولة ، بالنسبة للينين ، جهاز قهر تستعمله طبقة للسيطرة على اخرى ، وقد شكل هذا التصور نقطة فصل اساسية بين اتباعه والديمقراطيين الاشتراكيين في الانظمة غير الشرعية . واخيرا ، فان الليبرالية الراديكالية ترى ، مع هايك مثلا ، ان الدولة القسرية تعترض عفوية المجتمع وانه يجب قصر ميدان فعالية الدولة على الحد الأدنى . وقد وجد ، على الدوام ، اتجاه مضاد للدولة داخل الليبرالية .

ويمكن ان نتساءل عما اذا كانت هذه التحليلات المختلفة تصف الدولة بوصفها نسخة ثابتة للمجتمع ، موجهة ومعادة القولية بالافكر

التي تسعى الى تعريف تكوينها . وانه لامر ذو دلالة ان تكون المدرسة الروسية قد حاولت ، خلال العقود الاخيرة ، تجلوز اطروحة لينين الاختزالية جدا وصياغة تحليل اكثر بنائية .

وبالمقابل ، يرى بعض المؤرخين ان الدولة ظاهرة حديثة ، نموذجيا ، ولدت مع النهضة والاصلاح . وهم يرون ان استعمال هذا المصطلح لكل نماذج الانظمة السياسية يعني خلق التباس حول نمو التاريخ . ومن الصحيح ان مصطلح الدولة قد دل من الناحية الاشتقاقية ، تدريجيا ، بين القرن الرابع عشر ونهاية القرن السابع عشر ، على الكيان السياسي عامة . ولكن التصور الحديث للدولة لا يقتصر على الاساس الاشتقاقي ، فقط ، بل يفسر ، ايضا ، بكون فكرة الدولة قد ظهرت ، في الوقت نفسه ، مع فكرة السيادة . فالدولة غير ذات السيادة ليست دولة حقا . واذا اخذنا بتعريف بودان وهوبز للسيادة ، فيجب ، من اجل وجود دولة ، ان يكون هناك شخص او رهط يملك الحق الذي لا ينازع والسلطة في اتخاذ القرار في الحالات القصوى . ويجب ان يكون هذا الجهاز العام قادرا على تقرير مصيره . فيجب ان يكون موحدًا وُن لا يكون تابعا لقرار آخر في حالة الازمة . وتقتضي السيادة تعريفا دقيقا لحدود الخاص والعالم ، وللحدود بين مختلف الكيانات السياسية .

وقد شهد النور ، بصورة مرافقة لفكرة الحرية - وقابلها جزئيا - تيار آخر ينزع ، هو ايضا ، الى ان يجعل من الدولة ظاهرة حديثة . وهذا التيار يوسع الفكرة التي تقول ان شكل الحكومة داخل كيان سياسي ما يقرر من جانب الشعب والامة ، من حيث هما كيان فريد . وهذه فكرة استعادتتها الثورتان الامريكية والفرنسية باعطائهما صفة تمثيلية للمؤسسات العامة وتوسيعهما الفكرة القائلة ان احدى الغايات الرئيسية لهذه المؤسسات تقوم على ضمان حقوق المواطنين . وهكذا يمكن ان نعرف الدولة بوصفها التمثيل المؤسسي لارادة الشعب الذي

أباح لها التصرف في الحالة السوية أو القصوى من أجل تأمين الدفاع وسعادة المجموع وحقوق الأطراف .

ولا تتناقض الفكرة القائلة ان الدولة ظاهرة حديثة نوعيا ، بالضرورة ، مع الافكار الموسعة سابقا . الا ان الذين يستعملون الكلمة بهذا المعنى الضيق يجب أن يوافقوا على أنه لا توجد ، على الرغم من التغيرات في مذاهب السيادة ، قطيعة حقيقية . فالدولة كظاهرة عمومية والدولة كظاهرة حديثة والدولة كفكرة فلسفية محاولات متكاملة لصياغة مفهومية لاحد الأبعاد الأساسية للوجود الانساني .

دولة الرعاية

يدل هذا المصطلح على مجموعة من السياسة الاجتماعية التي تستهدف تقديم خدمات أولية كالصحة والتربية بموجب الحاجات ، وبصورة مجانية عادة ، بواسطة التمويلات العامة . وهو يدل أحيانا ، بصورة اشد غموضا ، على ميادين مثل التأمين الاجتماعي الذي يقوم على مبدأ اكتتاب الزامي يعاد دفعه على صورة معونات . وقد ظهر هذا التعبير في الأربعينات من هذا القرن ، في فترة كان ، فيها ، دورالحكومة في هذا الميدان في توسع سريع .

ووجود صورة ما من دولة الرعاية أمر مسلم به ، اليوم ، من جانب جملة التيارات السياسية باستثناء أنصار الحرية المطلقة (الليبراليين الراديكاليين) الذين يعارضونها لأنها تمثل ، في نظرهم ، انتهاكا لحقوق المزمين بالاكتتاب من أجل تمويلها . والهدف الرئيسي للجدال هو معرفة ما اذا كان يجب أن نعد الدولة شبكة أمن تنشيء حدا أدنى من الرخاء لا ينبغي أن يهبط أحد الى مادونه أو كمرجع إعادة توزيع حيال الفقراء يرجح مزيدا من المساواة . هذان البديلان يعكسان، بصورة واسعة ، الانقسامات بين الليبرالية التقليدية والاشتراكية الديمقراطية .

الديالكتيكية

بدل هذا المصطلح ، في الاصل ، على منهج في المحاكمة مكمل للمنطق الصوري . فالمنهج الديالكتيكي ، في محاورات سقراط مثلا ، يقوم على دحض لمختلف الاطروحات ، على التوالي، ببيان كونها تؤدي الى تناقضات منطقية الى أن لا يبقى سوى اطروحة واحدة . والديالكتيكية ، كفكرة سياسية ، مدلول هام بسبب طريقة استعمالها من جانب هيغل وماركس . فالديالكتيكية ، بالنسبة لهيغل ، محاولة لبلوغ الحقيقة بدء التحليل بمفهوم بدائي نسبيا ، الاطروحة ، لبنين ، بعد ذلك ، أنه يستلزم تقيضه ، الطباق ، ومن وضع هاتين الفكرتين المتناقضتين الى جانب بعضهما ينبثق تصور جديد أصح . وتكرر السيرة الى أن نصل الى مفهوم مناسب تماما . ويرى هيغل ، بسبب مثاليته ، أن هذه البنية الفكرية هي بنية الواقع . والتاريخ يتبع نمط تطور ديالكتيكي . فالدولة مؤسسة معقدة ، مكونة من تركيب عناصر متناقضة في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية .

ويرى ماركس أنه أعاد « وضع منهج هيغل الديالكتيكي على قدميه » ، ولكن الطريقة التي فعل بها ذلك تبقى موضع أخذ ورد . فالديالكتيكية التاريخ تقع في الواقع المادي . وفي حين كانت علاقات التناقض تجد ، بالنسبة لهيغل ، أساسها في الممارسات البشرية ، فإن ماركس يربطها بالواقع المادي ، وهكذا يوضح التناقضات بين القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج في بعض برهات التاريخ (راجع الماركسية) . ويرى ماركس أن منهج تحليله ديالكتيكي بقدر ما تكون للمفاهيم المستعملة سيولة تقابل الواقع المتغير الذي تريد الإشارة إليه .

ولكن ، في حين يصعب الفصل بين فكر هيغل ومساره الديالكتيكي ، فإن أهم اطروحات ماركس تتحمل مثل هذا الفصل بما يكفي من اليسر الى حد يمكن ، معه ، التساؤل عما إذا كان فكره ديالكتيكيا حقا بالمعنى العميق للكلمة .

ديدرو دنييس (١٧٨٤ - ١٧١٣)

فيلسوف فرنسي لم يكتب أي مؤلف منهجي في النظرية السياسية. ومؤلفاته التي تعالج السياسة غالبا ما قدمت على صورة حوار يصعب، فيه ، تحديد القناعات الحميمية للمؤلف . الا أن مراسلات ديدرو ومختلف الدراسات التي نشرت في هذه السنوات الاخيرة تسمح باعادة رسم تطور فكره بموجب خبرته واحداث عصره .

ويبدو أن ديدرو كان ، في شبابه ، من تلاميذ فرنسيس بيكون . على الصعيد السياسي كما على الصعيد الفلسفي . فالموسوعة ، وهي مؤلف ديدرو الرئيسي ، مهداة الى العلم . ان غزو الطبيعة بفضل البحث المخطط والاختباري الجماعي سيبتيح تحسين حياة الانسان . ويجب ان تكون هناك حكومة قوية ومركزية لتشغيل هذا البرنامج . وتسمى هذه السياسة ، عامة ، « الاستبدادية المستنيرة » ، ولكن هذا المصطلح غير مناسب حقا لان ديدرو يؤمن بالحرية الفردية أكثر من فولتير ، أيضا ، ولا يعتقد ان هذه الاخيرة تضيع ، بالضرورة ، في حكم مطلق . الا انه وافق ، في فترة ما ، ميرييه دولاريفير الذي كان يدعو الى نظام خبراء كلي القوة لا تقوم ، فيه ، حاجة الى السياسة .

ونمط تفكير ديدرو ديبالكتيكي . فهو يقدم حجة ثم يدحضها . وهو يتمنى ، على غرار فولتير ومعظم الموسوعيين ، أن يصبح فيلسوفا على مقربة من ملك قوي من أجل السيطرة على ذهن ملك تكون له القدرة على السيطرة على مملكة . ولكن ديدرو رفض هذه الوظيفة حين عرضت عليه . فكاترين الكبيرة التي قرأت مؤلفاته دعتة الى سان بطرسبرج متمنية ان ينصحها في سياستها الاصلاحية ، فأرسل ميرييه دولاريفير مكانه . وعندما نجحت الامبرطورة ، اخيرا ، في استقدامه ، بذل جهده لاقتناعها بالتخلي عن حكمها المطلق وانشاء برلمان .

وقد نسي ديدرو ، أمام مستبدة مسنيرة ، قناعاته البيكونية وكتب ، من أجل كاترين ، أبحاثا ومذكرات كانت افكارها صدى لافكار مونتسكيو . فالحرية ، أئمن الخيرات ، تتوقف ، كما يقول ، على توازن السلطات . ويجب على الملك أن يحتفظ دائما بهيئة تشريعية لتجنب وقوع التنفيذ . أن لم يراقب ، في الاستبدادية . وقد أصغت اليه كاترين بدعابة ولكنها رفضت نصائحه . وقال لها ديدرو أن الامبرطورية الروسية من التخلف بحيث لا يجديها الفلاسفة . فيجب تحديث روسيا ، أولا ، قبل الانخراط مع فلاسفة .

وعاد ديدرو الى فرنسا بأفكار أكثر يسارية من معظم الموسوعيين الآخرين . فهو لا يشارك فولتر احترامه للحق الطبيعي في الملكية . لقد كان ديدرو فقيرا . وكان يتعاطف تعاطفا كبيرا جدا مع العمال . وقد عارض سياسة حرية العمل الفيزيوقراطية ، لان إلغاء المراقبة على تجارة الحبوب تجعل الحياة أعلى بالنسبة للطبقات الفقيرة . وهاجم بعنف السياستين الامبريالية والاستعمارية للحكومات الأوروبية . وهو يرى أن حضارة « المتوحشين النبلاء » أعلى — بكثير — من الحضارة المسيحية التي يريد الامبرياليون نشرها بينهم وأن الأوروبيين مخطئون حين يريدون فرض سيطرتهم ووجودهم الاجنبي على جماعات لها الحق في الاستقلال . وهكذا ينفصل ديدرو عن الرأي السائد في عصر الانوار والذي يقول ان الحضارة الأوروبية المتقدمة تسهم في الانتصار النهائي بلعلم بانتشارها في أرجاء العالم المتخلفة . وديدرو الذي كان الكثير من تصورات السياسية — او غيرها — متقدما على زمانه يحتل مكانة أصيلة بين فلاسفة قرن الانوار .

ديكتاتورية البروليتاريا

يستعمل ماركس هذا المفهوم ، أحيانا ، ولكن لينين هو الذي وسعه برجوعه الى الفترة التي تأتي ، مباشرة ، بعد الثورة البروليتارية والتي تستخدم ، خلالها الطبقة العاملة سلطة الدولة لالغاء الطبقة الرأسمالية وخلق نظام اشتراكي (راجع الماركسية) .

الديمقراطية

مصطلح سياسي من العصور القديمة ، ظهر في أثينا ويعني الحكم بالشعب Demos . ويشير هذا المصطلح ، في اللغة الدارجة ، الى الحكومة الشعبية أو الى السيادة الشعبية ، الى الحكومة التمثيلية أو حكومة المشاركة المباشرة وحتى (ولكن الاستعمال ، هنا ، غير صحيح) الى الحكومة الجمهورية أو الدستورية .

وكان التصنيف الكلاسيكي يميز ، في السابق ، بين حكومة شخص واحد (الملكية) وحكومة بضعة أفراد (الارستقراطية) وحكومة أفراد عديدين (الديمقراطية) . وكانت الديمقراطية تعد ، أحيانا ، شكلا اصطلاحيا للحكومة الشعبية ، وأحيانا أخرى شكلا فاسدا ، وذلك في التصنيف الذي كان يقدم الطغيان بوصفه الشكل الفاسد للملكية ، والاوليفارشية بوصفها الشكل الفاسد للارستقراطية ، والفوضى بوصفها الشكل الفاسد للحكم بالشعب .

وبرتاب سقراط ، وهو فيلسوف ارستقراطي ، وارسطو ، وهو من أنصار الحكومة المختلطة ، بالديمقراطية الخالصة التي غالبا ما كانت تقابل بالانظمة المختلطة (التي تتضمن عناصر ملكية وارشقراطية وديمقراطية) التي تميز اليونان الكلاسيكية وروما الجمهورية . وغالبا ما لم يقتصر الامر على الربط بين الديمقراطية وحكومة الشعب ، بل جرى تجاوز ذلك الى الربط بينها وبين عهد الدهماء والرعاع لان هناك ، في عدادهم ، فقراء وغير ملاكين . وافلاطون يربط بينها وبين اخضاع العقل للهوى ويقارنها ، بازدراء ، بمثله الاعلى ، مثل الحكومة الفلسفية في عهد «الجمهورية» . ويحذر ارسطو ، في كتابه « السياسة » ، من التأثير الباعث على الاضطراب لضروب عدم المساواة القوية بين الاغنياء والفقراء ، ويمائل بينها وبين عدم الاعتدال وبعدها - على صورة «الاوليفارشية - مصدر عدم استقرار وتهور سياسي .

ان نمط الحكومة الذي ينبثق من العالم القديم ، في كتابات أفلاطون وأرسطو وبوليب وشيشرون والقديس أوغسطين ، هو حكومة المثل الأعلى لدستور مختلط يخضع ، فيه ، القادة للفضيلة أو القانون ، أو يخضع بعضهم لبعضهم الآخر بفضل نظام ضبط متبادل . وهذا المثل الأعلى يضع حكومة الفضيلة أو القانون فوق حكومة البشر . فيمكن للملوك الذين يرشدهم التحديد الذاتي ويحكمهم القانون أن يكونوا أصحاب فضيلة . والمجالس الديمقراطية والارستقراطية المجردة من الاعتدال والعقل يمكن أن تبدو فاسدة . وهكذا ، فان فلاسفة يرتبطون بالتقليد الحديث السياسي الذي ظهر في عصر النهضة ، مثل ما كيافيلي في « الخطبات » ومونتسكيو في « روح الشرائع » ، يرون ان الديمقراطية شكل خالص للحكم لا يمكن أن يدمج ، دون خطر ، في نظام حكومي الا كعنصر من الدستور الجمهوري المختلط . وروسو نفسه ، وهو أحد أكبر أوائل المنظرين المحدثين للديمقراطية ، يميز السيادة الديمقراطية (المسؤولية عن انشاء القانون الاساسي) والحكومة الديمقراطية (المسؤولية عن التنفيذ اليومي للقانون) . وهو ينادي بالأولى ، ولكنه يرى أن الثانية مستحيلة - فهي نظام يناسب الملائكة أكثر مما يناسب البشر .

ويقابل المثل الديمقراطي الأعلى الذي تجسده نظرية العقد الاجتماعي الحديثة الديكتاتورية التقليدية وحق الملوك الإلهي . وهو أصل الصورة الجديدة للشرعية السياسية التي ينظر الى الدولة ، فيها ، كمخلوق صناعي للانسان وليس ، بعد ، ككيان سياسي عضوي وتاريخي .^١ وتؤكد نظرية العقد الاجتماعي أن المصدر الأخير للسلطة الحكومية يأتي من الأفراد المزودين بالحرية الطبيعية والحقوق الطبيعية وتطرح أسس الحكومة الديمقراطية المقبلة وترفض ، نهائيا ، الفكرة القائلة أن حكومة الملك تستمد شرعيتها من حق طبيعي وغير قابل للمساءلة ، إلهي أو وراثي .

و قد أصبحت الديمقراطية ، في أحدث تجسّداتها التالي للقرن الثامن عشر ، معيارا أساسيا لتقويم الانظمة السياسية اكثر منها شكل نظام من حيث هو كذلك . وقد ركزت النظرية والممارسة الديمقراطية على اتساع حق التصويت - على اعتبار ان الاقتراع العام هو شرط المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية بموجب تراث تقليد العقيد الاجتماعي . فالسيادة الشعبية ، وهي نتيجة التجمع المدني بعقد ، لم تضمن انتخابات شعبية ، والمساواة النظرية بين كل المواطنين امام القانون لم تضمن ، كذلك ، انتماء الجميع الى رهط المواطنين (بالنسبة لغير الملاكين في انكلترا القرن الثامن عشر ، بالنسبة للهنود والسود في الولايات المتحدة لآمد طويل ، وبالنسبة للنساء في العالم اجمع مثلا) .

وبعد انتصار الاقتراع العام في الغرب ، بين عام ١٨٤٨ ونهاية القرن التاسع عشر ، ارتبطت النظرية والممارسة الديمقراطية بمسائل البناء الديمقراطي للامم التي تولد مع زوال الاستعمار . فتعد صياغة تأكيد الاستقلال بعبارات الديمقراطية ، وذلك بمعاثلة الديمقراطية بحق تقرير المصير الجملي وليس بحكومة الشعب . وعند ذلك ، فان الدول الجديدة تعلن عن نفسها ديمقراطية حتى حين لا تكون حكوماتها ديمقراطية .

وبصورة موازية لذلك، يتطور النقاش حول الديمقراطية ولا ينصب على مسائل سياسية فقط ، بل ينصب ، بصورة متزايدة ، على المسائل الاجتماعية - الاقتصادية للانتاج والتوزيع والملكية والطبقات . والعلاقات بين المساواة الشكلية والقانونية والديمقراطية السياسية ، من جهة ، وأنظمة الانتاج الاقتصادي والتوزيع ، من جهة أخرى ، تسود المناقشات العقلية والسياسية . فالديمقراطيات الشعبية تقيم شرعيتها الديمقراطية على أساس اقتصادي مبرزة نمطها في التوزيع المتساوي للملكية رأس المال والانتاج وفي ضمان العمل والتخطيط . ولكنها ترفض نظام الاحزاب المتعددة والنظام البرلماني الذي هو نمط الديمقراطيات الغربية ولا تضمن حقوقا سياسية . اما الديمقراطيات الغربية التي

تستعمل لغة سياسية قانونية وتقليدية ، فهي تلح على قيمة الحقوق الانتخابية والمدنية وعلى قيمة الحرية الشكلية والمساواة اللتين تؤسسان النظام الاجتماعي . ولا تربط الديمقراطية ، عامة ، بالاقتصاد الا بقدر ما تعين حرية السوق الاقتصادية الخاصة بحرية نظام اقتصادي سياسي ، كما يفعل مؤلفون مثل ميلتون فريدمان أو فريدريش هايك .

لقد كان مدلول الديمقراطية ، اذن ، موضع مساجلة منذ ظهوره في اثينا حتى اليوم حيث تسيطر المناقشات بين الشرق والغرب ، الشمال والجنوب . وقد طبع هذا المدلول ، دائما ، بالازدواجية والمساجلات . وتدور المناقشات الايديولوجية المعاصرة حول عدد من الاسئلة ، وهذه امثلة عنها :

من يحكم ؟ : يرتبط هذا السؤال بنظريات الطبيعة البشرية والوطنية .

ضمن اية حدود وفي اي ميدان ؟ : هذا السؤال مرتبط بالطبع المحدود أو غير المحدود (الشمولي) للحكومة وبتوسع مجال القواعد الديمقراطية .

باسم اية غايات ؟ : هذا التساؤل تعبير عن النزاع بين الفرد والجماعة أو ، بصورة اعم ، بين الحرية (الحقوق الفردية) والمساواة (العدالة الاجتماعية) .

بوسائل مباشرة ام غير مباشرة ؟ : وبعبارة اخرى ؟ بالحكومة الشعبية المباشرة ام بمؤسسات تمثيلية ؟ بأي تأثير في نظريات العلاقات بين النخبة والجماهير ؟

باية شروط وضمن اية ضروب قسر ؟ : انها مسألة الشروط المسبقة الاجتماعية — الاقتصادية والثقافية للديمقراطية التي تشمل قضية البنية الطبقيّة للمجتمع (ولكنها لا تقتصر عليها) .

وقد لاحظ المنظرون منذ زمن طويل ، العلاقة بين الموقف حيال الديمقراطية والتصورات المختلفة للطبيعة البشرية . ان الديمقراطيين يعتقدون ان البشر يملكون القدرة على الحكم الذاتي أو يستطيعون اكتسابها بالتربية . أما خصومهم ، فانهم يرون ان البشر أدنى من أن يحكموا بحكمة ، فيجب ان يخضعوا لعناصر أخرى أعلى (الارستقراطية) أو لمبدأ مجرد - العطف ، العدالة ، القانون ، الحق مثلا . و . ج . س . مثل وي . ديوي ، ذاتهما ، يريان ان الديمقراطية تقتضي اخضاع العنصر العاطفي للعقلاني لدى المواطنين (وهو هدف التربية الوطنية) . وهكذا يميز بعضا لديمقراطيين بين حكومة المواطنين وحكومة الجماهير (راجع المواطنة) .

ويهتم نقاد الديمقراطية الحاليون بكفاءة المواطنين أقل من اهتمامهم بمنطق الاختيار العام الذي يثير مسائل جدية في حكومة شعبية . ان طبيعة الفبول الشعبي غير ثابتة (هل يلزم دعم بضعة أفراد ، أم الاغلبية ، أم الاجماع ؟) . وانه لمن العسير ان تقاس حدة الآراء في أنظمة مساواة انتخابية (صوت لكل شخص) . ومن قبيل المفارقة أن نريد ترتيب تفضيلات لا يمكن لها أن ترتب تسلسليا بمنطق التعدي . ان هذه المسائل تتضمن نتائج عملية أساسية . فالحكومة الشعبية تعني ، عامة ، حكومة أغلبية بسيطة ، ولكن مصلحة الاغلبية تؤلف ، كما لاحظ روسو ، مصلحة شطر واسع أكثر مما تمثل مصالح المجموع . فقد لا تقابل مصلحة المجموع - التي يسميها روسو إرادة الجميع - الإرادة العامة أو الصالح العام . وبنعائير حديثة ، ليست المصلحة العامة ، الزاميا ، مجموع المصالح الخاصة (راجع المصلحة) وبالمقابل ، فان بعض علماء اجتماع ما بعد الحرب يعتقدون ان فكرة الصالح العام أسطورة ، وخاصة في ديمقراطية تمثيلية تخلق ، فيها ، سياسات المجموعات مجتمعا تعدديا ، متعدد المراكز (راجع التعددية) .

وقد تؤدي الديمقراطية الى حكومة الفعاليين والمعنيين (كما اقترحت حنة أرندت) أو ، على العكس من ذلك ، الى حكومة كل

المعنيين بالحكومة ، الخاملين وغير الكفاء مثل المتعلمين وذوي الروح المدنية . وقد تحاول اخذ حدة التفضيلات في حساباتها بفضل مؤسسات تخفف التأثير السياسي للقناعات والمصالح المخصصة (في الانتخابات الاولى مثلا) ، أو قد تحد من هذه الحدة (باقتضائها الاغلبية المطلقة للاصوات مثلا) . ومسألة التعدي في طريقة ترتيب الافضليات أعلنت مسألة أساسية للديمقراطيات الحديثة من جانب أعمال كينيث آرو ومانكور أولسون ومنظرين آخرين (راجع النظرية السياسية) . وقد أدى هذا النموذج من الصعوبة ببعض منطري العقلانية الى ان يعتقدوا ان الديمقراطية تفتقر الى التماسك الداخلي جزئيا . ويلاحظ آخرون ان هذه المسائل تطرح بصدد أية سيرورة اختيار عقلاني ولا تنطبق ، اذن ، على الجماعات الديمقراطية بالضرورة . فكل شيء يتوقف على العقلانية وعلى التعريف الذي يعطى لها في كل من النظريات المختلفة حول الطبيعة البشرية . الا ان هناك ، بالنسبة لاولئك وهؤلاء ، صلة وثيقة بين الديمقراطية ونظريات الطبيعة والعقل ومصالح الانسان ودوافعه .

والمسألة الرئيسية الثانية التي تشغل الديمقراطيين هي ، في الوقت نفسه ، نتيجة السؤال : « من يملك السلطة ؟ » وانعكاسه .

والامر يدور حول معرفة سعة مجال عمل حكومة ديمقراطية .

ان انصار الديمقراطية الذين يرون ان الحكومة أداة لمجموعة من المواطنين القادرين على تحقيق الصالح العام ، هؤلاء الانصار غير مستعدين للحد من ميدان عمل الحكومة الا بقدر ما تقتضي حاجات الشعب والصالح العام ذلك . اما خصوم الديمقراطية الذين يرتابون بالحكومة الشعبية فلنهم ينادون بفرض حدود دستورية عليها . فيترك ، بالحد من مجال عمل الحكومة ، ميدان خاص واسع تصان ، فيه ، الحرية والملكية والضمير . والا ، فنحن معرضون لتهديد الشمولية بالغاء كل الحدود بين الحكومة والمجتمع .

والسؤال الثالث مرتبط بكون الليبراليين والديمقراطيين يتعارضون، أيضا ، حول غاية الحكومة الديمقراطية . فالليبراليون الدستوريون الذين يكونون ديمقراطيين بقدر ما يسلمون بأن الحكومة يجب أن تقابل القبول الشعبي ، هؤلاء يرون أنه ليس للسيادة من غاية إلا بالنسبة لمصالح الافراد الخصوصيين . ووراء وجهة النظر التعاقدية هذه الفكرة القائلة ان الحكومة أداة في خدمة الحرية والملكية - حقوق الفرد - لا أداة في خدمة المساواة والعدالة الاجتماعية ، جماعة تؤثر في أعضائها حتى لو كانت ، أيضا ، معرفة من جانبهم . وتقوم المفارقة الديمقراطية على كون الحكومة ، من حيث هي أداة الافراد المتجمعين في جماعة ، قد عدت عبوة حقوق الافراد . فقد حذر كل من جون ستيوارت ميل واليكسيس دوتوكفيل من طغيان الاغلبية ، وهي وجهة نظر امتد بها ، في القرن العشرين ، ليبراليون معادون للديمقراطية غير المحدودة ، مثل اورثيغا اي غاسيت أو بوبر .

ويخشى الليبراليون طغيان الاغلبية لان السياسة الجماهيرية تبدو لهم خطرة . ويرد الديمقراطيون بأن المواطنين المتعلمين والاكفاء الذين سمح لهم بالحكم والذين يحترمون ضرورة التداول يعرفون كيف يتجنبون هذه الاخطار . فالديمقراطية القوية التي تستند الى مشاركة المواطنين « الصارمة » تتميز عن الديمقراطية الشمولية التي تكون ، فيها ، الدولة كيانا مجردا ، معرفا انطلاقا من مثل جماعية عليا مختلفة، كالعرق والدم والامة والحزب مثلا .

والتمييز بين أشكال الحكم المباشر والجماعي وأشكال الحكم التمثيلي هو الموضوع الرابع للمناقشة في المساجلات حول الديمقراطية الحديثة . فقد كان يجري تصور الديمقراطية ، في بداية تاريخها ، بوصفها شكل حكم ذاتي للمدينة يشجع ، فيه ، المواطنون مباشرة ويشاركون في مجالس شعبية انتخبت بالسحب العشوائي والخدمة العسكرية وفي وظائف كانت مخصصة لهم . ولكن حجم المجتمع الحديث وتعقيدته يعوقان الشكل الكلاسيكي للديمقراطية المشاركة . واختراع

المؤسسات التمثيلية حل لعدم التوافق بين الديمقراطية والمجتمع الجماهيري (راجع التمثيل) . وقد أنشأ الدستور الجديد ، بحذر . في الولايات المتحدة ، مصافير مثل هيئة ناخبي الرئاسة ومجلس شيوخ يمثل الولايات لا المواطنين . والحكومات البرلمانية والاحزاب المتعددة تؤلف ، في أوروبا ، جزءا لا يتجزأ من النظام التمثيلي . ان هذا الامر يصون الديمقراطية في مجتمع جماهيري ، ولكنه لا يخلو من نتائج .

وترى نظريات القرن التاسع عشر النخبوية ان الترتيبات التمثيلية تهدد بتوسيع الهوية الموجودة بين من يمارسون السلطة ومن يملكونها وبفساد الديمقراطية . ويعتقد باريتو وموسكا وميشلز ان الديمقراطية ليست ، غالبا ، سوى نوع من التمويه للاتجاهات الاوليفارشية للسلطة وان التمثيل لا يضمن أكثر من ذلك بكثير وصول النخب الى السلطة . ويعرف جوزيف شومبيتر النظام الديمقراطي كتنافس بين النخب على حق الحكم عن طريق انتخابات . والنقد الانخبوي للديمقراطية - الذي وسعه ، بين آخرين غيره ، بيتر باشراش - يبدي قلقه من رؤيته الى أي حد يسمح المال والملكية والسلطة بالتلاعب بالمؤسسات لصالح النخب . وقد جدد مؤلفون آخرون ، مثل حنة ارندت وميل ، المناقشات حول المشاركة والجماعة مدفوعين بالحنين الى « المدينة » الاغريقية ، وكذلك انطلاقا من تأمل في أفكار روسو او في جماعات الخطاب الطبيعي (جورج هابرماس) أو المشاركة المدنية والتكنولوجيات التي تسهل ممارسة المواطنين للسلطة . وهذا الجدال بين انصار الديمقراطية التمثيلية وديمقراطية المشاركة يثير أسئلة أساسية بالنسبة لبقاء المؤسسات الديمقراطية . وهي ، ايضا ، علامة قوة النظرية الديمقراطية.

والسؤال الرابع والآخر هو أحد أقدم الاسئلة . فالسعي جار . منذ ارسطو ، لتعيين افضل الشروط لممارسة الديمقراطية . فروسو يرى انه تلزم شروط خاصة ، مثل دولة صغيرة يكون ، فيها ، المواطنون على اتصال مباشر ، وبسلطة كبيرة في العلاقات الفردية ، والمساواة في المرتبة والثروة والتشرف في الحياة والطباع . وهذه الشروط لم

تجتمع ألا في بعض المجتمعات ذات الحجم الصغير ، كالجُمهوريات المدنية والكومونات الرعوية التي كانت موجودة في اليونان القديمة أو في أوروبا في بداية العصر الحديث . والديمقراطية تبدو ، في مثل هذه الشروط ، محتومة ولا شيء ، في حال انعدامها ، يمكن أن يصونها ، لا مؤسسات ولا عقد ولا دستور . والمجتمع الجماهيري يبدو ، بموجب هذه المعايير ، مجافيا للديمقراطية مجافاة خاصة .

وتتبع العلوم الاجتماعية المعاصرة دراسة الشروط التي تسهل نمو الديمقراطية . وقد حلول غبريل الموندوسيلدني فريبا ، على أساس التجربة التاريخية المشخصة لخمس ديمقراطيات ، استخلاص سلسلة من مؤشرات صيانة الديمقراطية في المجتمع الحديث أقل تضيقا من تلك التي طرحها روسو . ورسم سيمور مارتن ليبست صورة للرجل السياسي تحدد أطر نوع من الشخصية الديمقراطية — صورة مناظرة للشخصية السلطوية التي وصفها تيودور ادورنو — وهذه المؤلفات ، الكلاسيكية والمعاصرة ، تحدد صورة الديمقراطية بوصفها محصلة جملة من العوامل ، كالاجماع والتسامح وتاريخ تطوري وسلمي واستقلال قومي نسبي (ان لم يكن اكتفاء ذاتيا) . وأهمية هذه العوامل تعطي صفة النسبية لدور المؤسسات والدساتير في ظهور الديمقراطية .

وربما كان المحيط الاجتماعي والاقتصادي أهم الشروط . فعلماء الاقتصاد الكلاسيكيون والماركسيون يرون صلة وثيقة بين نموذج السيطرة الطبقية ونموذج الحكومة ، بين انماط الانتاج والتوزيع والأنظمة السياسية . والعلاقات بين الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية تقع في صميم المساجلة . فقد الح الديمقراطيون الليبراليون ، من لوك الى فريدريش هايك والى ميلتون فريدمان ، على دور الحرية والاختيار الحر في الديمقراطية . وحرية السوق الاقتصادية هي ، بالنسبة اليهم ، شرط الحياة السياسية .

والح ديمقراطيو المساواة ، منذ روسو وحتى ت. ب. ماكفرسون ، على دور المساواة والعدالة الاجتماعية في الديمقراطية ، وهم يرون ان

للكفة العامة والخيرات المشتركة اسس صالحة للمساواة السياسية والقانونية التي تستند اليها الديمقراطية .

ان هذه اللحظة الموجزة عن تاريخ الديمقراطية تثبت ، بين ما تثبته ، ان المثل الأعلى الديمقراطي يبقى أحد ارفع المثل العليا شأنًا . وهو ، ايضا ، المثل الأعلى الأكثر تعرضا للمساءلة . وعلى الرغم من انه فشل كرسيلة عملية لحل مسائل الصراعات الاجتماعية والعدالة السياسية نهائيا ، فإنه يبقى حيا بوصفه عامل تعبئة للأمال الانسانية . وهو يبقى ، فعلا ، كما قال ابراهام لنكولن ، « آخر أمل كبير » في توسيع الدائرة التي لا يضحي ، فيها ، تحقيق الرخاء بالحرية الفردية والكرامة الانسانية .

الديمقراطية الاشتراكية

مدلول الديمقراطية الاشتراكية معقد . فقد دار الامر في الاصل حول صورة من صور الماركسية ، ولكن التعبير اتخذ ، اليوم ، معنى مختلفا ويجب ان نبحث عن أصول الديمقراطية الاشتراكية في المناقشات التي طبعت بطابعها الحزب الاشتراكي الالمانى الذي تأسس عام ١٨٧٥ على اثر اتفاق بين لاسال والماركسيين التقليديين . وقد نقد « برنامج غوتا » الذي يحدد توجهات الحزب الجديد نقداً قاسياً من جانب ماركس في « نقد برنامج غوتا » (١٨٧٥) ، ونقد ماركس هذا يوضح جيداً الفروق الرئيسية بين الماركسية وما كان سيصبح الديمقراطية الاشتراكية . ان « البرنامج » يحمل ، من وجهة نظر ماركس ، اخطاء عديدة بينها اثنان لهما أهمية خاصة على الصعيد النظري . الاول يتصل بنظرية الدولة الكامنة وراء تصور البرنامج . فهذا البرنامج يوصي بنمو دولة حرة قائمة على الاقتراع العام والحقوق المدنية وجيش شعبي . وأخيراً ، فإن هذه التغييرات يجب أن تحقق دون استعمال غير الوسائل انسلمية . وبلغت ماركس الانتباه ، بداهة ، الى أن مثل وجهة النظر هذه تستند الى تصور هيجلي للدولة التي يجري تصورها كما لو كانت

خارج القوى الاقتصادية والاجتماعية الموجودة في المجتمع وفوقها .
فالدولة تدرك على أنها أداة عمومية وحيادية يمكن استعمالها ، بعد
النوصل الى سلطة الدولة ، لضمان المحافظة على ضروب التقدم المرتبطة
بالاشتراكية . ووجهة النظر هذه تعارض ، بداهة ، وجهة نظر ماركس
الذي يرى أن الدولة أداة سيطرة طبقة اجتماعية وأنه لا يمكن الوصول
إلى الاشتراكية الا من خلال ثورة .

ووجهة النظر الهامة الأخرى للبرنامج التي رفضها ماركس تتصل
بمحاولة تعريف الاشتراكية بتعبير العدالة الاجتماعية ، وهو ما يشير
إليه البرنامج بحديثه عن « التوزيع العادل لثمار العمل » . أن هذه
المقاربة تضع ، من وجهة نظر ماركس ، أسس المادية التاريخية أو
الاشتراكية العلمية موضع المسألة لأنها تفترض أن القيم الأخلاقية
كالعدالة يمكن أن تمارس تأثيراً حاسماً بصورة مستقلة عن علاقات
السيطرة بين الطبقات . وهكذا يمكن لحكومة ديمقراطية اشتراكية أن
تحقق ، بالعمل السياسي ، توزيعاً عادلاً للإنتاج : أما بالنسبة لماركس
فإن القيم الأخلاقية جزء من البنى القوية الأيديولوجية ولا تستطيع
أن تمارس تأثيراً مستقلاً في بنى المجتمع الأساسية .

وقد حلت نتائج الأطروحات الديمقراطية الاشتراكية ، مرئية من
وجهة نظر ديمقراطية اشتراكية ، من جانب برنشتاين ، وهو عضو
قيادي في الحزب الديمقراطي الاشتراكي . وقد قام برنشتاين بمراجعة
أساسية للتحليل الماركسي للرأسمالية ، وهو ما قاد الى فكرة
« التحريفية » . وقد ادعاه كون معظم تنبؤات ماركس حول تطور
الرأسمالية لم يتحقق ، وقدّر أن هذا الانحراف بين التنبؤ والواقع يعبر
عن ضعف في التحليل الذي استندت إليه التنبؤات . وكانت ألمانيا ،
منذ عام ١٨٧٠ ، مطبوعة بطابع الإزدهار الاقتصادي ، وكان برنشتاين
يرى أن كل الطبقات الاجتماعية أفادت منه ولم تقتصر فائدته على
الرأسماليين والأعضاء الفعّالين النافذين في الطبقة العاملة فقط . وكان
يمكن للنظرية الماركسية ، بداهة ، أن تستوعب هذه الوقائع ببيانها أن

نمو الرأسمالية يمكن أن يولد فترات ازدهار نسبي ولكن فوائد الازدهار هذه تعود بصورة رئيسية ، الى الرأسماليين أنفسهم وربما ، أيضاً ، الى نخبة البروليتاريا التي كانوا يخفضون من حرارتها الثورية بهذه الطريقة .

ولم ينتقد برنشتاين النظرية الماركسية بالاستناد الى انتطور الاقتصادي فقط . فهو يدافع عن الفكرة القائلة ان هذه النظرية لا تصف تطور البنى الاجتماعية . فقد كان ماركس يرى أن الرأسمالية تولد ، بقدر ما تنمو ، استقطاباً للطبقات الاجتماعية : البروليتاريا المضطهدة والمستغلة (بفتح الغين) ، من جهة ، والمستغلون (بكسرهما) الرأسماليون من الجهة الأخرى . وبرنشتاين يرى أن هذا الاستقطاب لم يحدث ، بل ، على العكس من ذلك، نما مع نمو الفعاليات، تميز اجتماعي أدق يؤدي الى تكوين طبقة وسطى .

وكان التنبؤ بإملاق اقتصادي واستقطاب اجتماعي متزايد أساس نظرية ماركس في الثورة . فكان يجب ان يستجر نمو هذين العنصرين التوترات في المجتمعات الرأسمالية الى درجة يجب ، معها ، أن يزول حتماً . وبما أن هذه التنبؤات لم تقابل ، في رأي برنشتاين ، التطور الواقعي . فيمكن التخلي عن الإلحاح على الثورة . وأكثر من ذلك ، فإن الفشل في تقويم التطور الواقعي يضع موضع المسألة حق نظريات ماركس التي تدعم هذه التنبؤات بالصفة العلمية . ويتخلى برنشتاين ، في نصه « هل الاشتراكية العلمية ممكنة ؟ » (١٩٠١) ، عن فكرة الاشتراكية العلمية التي كانت تعد علامة المقاربة الماركسية . وهو يدافع عن الفكرة القائلة ان نمو الرأسمالية لا يؤدي ، ألياً الى الاشتراكية . فالاشتراكية هي ، بالأحرى ، مثل أعلى ، ويجب على الذين يتبنونها أن يقاتلوا اذا أرادوا لها أن تتحقق .

ولانتقادات برنشتاين نتائج عملية واضحة الى اقصى الحدود . فالثورة لم تعد ضرورية ما دام العمودان النظريان اللذان كانت تستند

اليهما لم يعودا موجودين . وبالتالي ، فإن النضال في سبيل الاشتراكية يجب أن يكون تدريجياً وأن يتخذ صورة اصلاح . ويدور الامر ، على الصعيد السياسي ، حول محاولة اقامة ديمقراطية حقيقية . أما على الصعيد الاقتصادي ، فقد كان الهدف هو تملك العمال لوسائل الإنتاج (من خلال العمل السياسي والنقابي) . وقد سهل التملك الجماعي لوسائل الإنتاج في ألمانيا بنمو الكارتلات التي جعلت السلطة الاقتصادية أقل انتشاراً . فقد كان ينبغي ، إذن ، النضال من أجل تحقيق الاشتراكية وليس انتظار أن تنبثق الاشتراكية تلقائياً ، عن التطور التاريخي .

وتأثر نمو الافكار الديمقراطية الاشتراكية ، في انكلترا ، بمنظري « الليبرالية الجديدة » ، مثل هوبهاوس ووالاس .

ففي « دراسات فابيانية » (١٨٨٩) يعرض والاس أهدافه السياسية على أنها محاولة ديمقراطية اجتماعية كما يربط هوبهاوس ، في « التطور الاجتماعي والنظرية السياسية » (١٩١١) ، بين الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية . وفي حين كان هدف الليبرالية القديمة إلغاء ضروب القسر والتحديدات ، لا سيما في الحلقة التجارية والمجتمع المدني ، فإن « الليبرالية الجديدة » تشغل بتحقيق عدالة اجتماعية أكبر وتوزيع للخيرات الاقتصادية أكثر قابلية لضمان أكبر قدر من الحرية للفرد ، على اعتبار أن الحرية تفسر بمعناها الإيجابي وليس بمعناها السلبي فقط . وقد اعتبر تدخل الدولة في الاقتصاد وسيلة تحقيق هذا انغرض . وتوجد ، ضمن هذا المقياس ، علاقات بين تحريفية شخص مثل برنشتاين والليبرالية الجديدة من حيث أن كليهما تريان في الدولة والاصلاحات السياسية الأداة التي تعمل ، ضمن اطار سياسة مناسبة ، على تحقيق أهدافهما الاجتماعية ، وهذه الأهداف تشتق ، هي نفسها ، من مقارنة ضمن حدود اجتماعية . وفي البداية ، لم يكن الفابيانيون ، ولا سيما الاخوان ويبز ، يرون أن وجود أحزاب اشتراكية أمر ضروري ، وما كان ضرورياً هو التسلل الى ادارة البنى السياسية الموجودة ،

وبشكل خاص دعم الاتجاهات التقدمية في الحزب الليبرالي بحيث تتحقق الاشتراكية من خلال سيرورة تراكمية طويلة للاصلاحات الاجتماعية (راجع الفايانية) . وهكذا ، فإن تحقيق الاشتراكية لا يقتضي قطعية فجائية مع الرأسمالية . وقد اسهم النمو المتوازي لكل من الفايانية و « الليبرالية الجديدة » في انضاج تصور غير ماركسي للاشتراكية في المملكة المتحدة .

وفي نهاية الثلاثينات تلقى التصور الديمقراطي الاشتراكي دعماً نظرياً هاماً مع نشر كتاب كينز « النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقد » (١٩٣٦) . وعلى الرغم من أن كينز ، نفسه ، أقرب الى « الحزب الليبرالي » ، فإن محاكمته استعبدت من جانب الديمقراطيين الاشتراكيين مثل دوربن في « سياسة الاشتراكية الديمقراطية » (١٩٤٠) ودوغلاس جاي في « الحالة الاشتراكية » لبيان عدم صحة تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي . فتقنيات كينز تبدو قادرة على حل تناقضات المجتمع الرأسمالي اذا انتخبت ، فعلاً ، حكومة قادرة على وضعها موضع العمل . وكانت محاكمة جاي من القوة بحيث نجحت في اقناع عميد المنظرين الماركسيين البريطانيين جون ستراشي بالتخلي عن الماركسية وتبني مقاربة أكثر اتصافاً بالديمقراطية الاشتراكية في كتابه « برنامج من أجل التقدم » (١٩٤٠) .

وبشكل كتاب « الثورة الادارية » (١٩٤١) تركيباً لآراء جيمس بورنهام التي اسهمت في صعود الاشتراكية الديمقراطية منذ النصف الثاني من الثلاثينات حتى نهاية العقد . فكثيرون ، فعلاً ، هم الذين راوا فيه وضعاً غير مباشر لوجهة النظر الماركسية موضع المسألة بقدر ما يلح بورنهام على الطلاق المتزايد بين الملكية والضغط في المشروعات الرأسمالية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، شهد الديمقراطيون الاشتراكيون لا سيما في المملكة المتحدة والمانيا ، نفوذهم يتزايد داخل اليسار . وفي

عام ١٩٥٩ ، تخلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني عن آخر مرتكزاته الماركسية وتبنى المبادئ الديمقراطية الاشتراكية كاملة . وكذلك توجه حزب العمال الانكليزي ، بقيادة هيو غتسكيل ، بصورة متزايدة في ممارسته على الأقل ، نحو الأفكار الديمقراطية الاشتراكية ، لا سيما فيما يتعلق بمسألتي المساواة والعدالة الاجتماعية . وقد أسهم في هذا التطور كتاب كروسلاند « مستقبل الاشتراكية » (١٩٥٦) وكتاب دوغلاس جاي « الاشتراكية والمجتمع الجديد » (١٩٦٢) . ويقدر كروسلاند ، ضمن خط برنشتاين ، أن تقنيات الإدارة والفعالية الاقتصادية الكينزية التي تبنتها الحكومة العمالية بين عامي ١٩٤٥ و ١٩٥١ والمحافظون بعد ذلك تحل غداً من المسائل الملزمة للرأسمالية . فملكية وسائل الإنتاج أقل تركيزاً وضبط الإدارة أصبح بين أيدي مديرين محترفين وتنامت سلطات النقابات . وقد بينت سنوات ما بعد الحرب لكل انسان كيف يمكن لسلطة الدولة أن تستخدم للمصلحة العامة . فالمملكة المتحدة لم تعد مجتمعاً رأسمالياً بالمعنى الذي يفهمه ماركس . ويجب على الاشتراكية الديمقراطية أن تبحث عن إلهامها في أفكار العدالة والمساواة ونشر السلطة . والمساواة هي أولى هذه القيم بالنسبة لكروسلاند .

ويجب أن يتحقق تزايد المساواة بفضل استخدام وسيلتين أساسيتين . الأولى والأهم هي التنمية الاقتصادية . فكروسلاند يرى أن تحقيق مقدار أكبر من المساواة في المجتمعات الديمقراطية مع الحد الأدنى من التوترات الاجتماعية يقتضي أن تتم عملية تحقيق المساواة على مستوى مرتفع وليس بخفض لمستوى حياة كل فرد الى اضعف مستوى للحياة . فأرباح التنمية تسمح بالمحافظة على مستوى حياة أكثر الناس يسراً وتحسين مستوى حياة أقلهم حظوة . والتحويل انديمقراطي للتعليم هو ، بالنسبة لكروسلاند ، العامل الأساسي الثاني في نمو المساواة . فيجب على هذا التحويل أن يسمح بتوسيع فرص المعارف لكل فرد ، كما يجب ، في الوقت نفسه ، أن يزيد فرص الاتصال بين مختلف الطبقات الاجتماعية بدمجها في بيئة تربوية واحدة .

وعلى الرغم من جهود كروسلاند وجاي ، فإن قسماً كبيراً من حزب العمال الانكليزي ظل معارضاً لافكار الديمقراطية الاشتراكية . واصبحت الخلافات حادة جداً في نهاية السبعينات وادت ، عام ١٩٨١ ، الى تأسيس الحزب الديمقراطي الاشتراكي .

وعلى الرغم من انه لا يوجد ، اليوم ، معادل لكتاب كروسلاند «مستقبل الاشتراكية» ، فإن كتاباً عديدة كتبت من جانب الديمقراطيين الاشتراكيين الحاليين . وهكذا ، فإن كتاب دافيد أوين «مواجهة المستقبل» (١٩٨١) ، مثلاً ، يدمج المقاربة التقليدية بمقاربة بحدود الاقتصاد المختلط واعادة توزيع الثروات . ويجرى الإلحاح ، اليوم ، على اهمية اللامركزية الصناعية والسياسية ، في حين لم يكن الأمر كذلك في الخمسينات والستينات .

وبين تاريخ الديمقراطية الاشتراكية أن الأيديولوجيات السياسية لا تنصاع لتعريفات ضيقة . فربما كنا نحتاج ، من أجل تحليل اليسار الاشتراكي ، الى تمييز ثلاثي بين الماركسية والاشتراكية الديمقراطية والديمقراطية الاشتراكية . فالماركسية تقتضي قبول المادية التاريخية والطابع المحدود لامكانيات التغيير السياسي في اطار الرأسمالية . ويشارك الاشتراكيون الديمقراطيون الماركسيين قناعتهم بأن ملكية وسائل الانتاج تشغل مكانة مركزية في الحياة الاقتصادية ، ولكنهم يرون انه يمكن الوصول الى تغييرات في هذا الميدان بوسائل ديمقراطية والديمقراطيون الاشتراكيون يشاركون الاشتراكيين الديمقراطيين في تصورهم للديمقراطية ، ولكنهم يرفضون فكرة أولوية علاقات الملكية التي يعدها الماركسيون ، وكذلك الاشتراكيون الديمقراطيون ، أساسية ويعرفون الاشتراكية بحدود اعادة التوزيع ومساواة أكبر في اطار اقتصاد مختلط .



حرف الراء

الراڊيڪالية

الراڊيڪاليون البريطانيون

الراسمالية

راولز

رايخ

روسو

الرومنطيقية

ريكارڊو

الراييكالية

يضع الراييكاليون الترتيبات القائمة موضع المسألة ويطالبون بإصلاحات أو بإلغاء ما لا يبدو لهم مبرراً على مستوى المبادئ .

ويدور الامر حول موقف أكثر منه حول تيار فكر سياسي منظم حقاً . وبخلاف محتواه العملي بموجب الظروف التي يواجهها الراييكاليون . معظم الراييكاليين « ليبراليون » أو اشتراكيون ، ولكننا نستطيع تخيل معارضة نقدية لمؤسسات ذات صفة ليبرالية أو اشتراكية . وعكس الراييكالية الحقيقي هي المحافظة المعرفة بوصفها الفكرة القائلة أن العمل السياسي لا يستطيع تحسين الشرط الانساني الا بصورة محدودة جداً . ونجد التيارات الرئيسية للفكر السياسي الراييكالي بمراجعة المقالات المتعلقة بالراييكالية الفلسفية والاشتراكية الريكاردية .

الراييكاليون البريطانيون

(١٧٨٩ - ١٨١٥)

كانت مبادئ العلم السياسي ، في بريطانيا ، في السنوات العشر الاخيرة من القرن الثامن عشر ، موضوع جدال شعبي واسع طوبى ، خلاله ، بنماذج مختلفة من الاصلاحات السياسية . وقد غذت الجدال احتماعات عدد كبير من الجمعيات السياسية الراييكالية التي خلقت لتنظيم توزيع أدبياتها ، والقيام بحملة برلمانية وانتخابية . وكانت هذه الحركة تستمد مصادرها ، الى حد بعيد ، من الفكر الراييكالي الذي نما

في العقود السابقة . وكانت الثورة الامريكية اصل كثير من الانتقادات
حيال البنى السياسية القائمة . وقد شجعت هذه المساجلات تشكل
جمعيات سياسية ، في المقاطعات والعاصمة ، كانت تطالب بإصلاح
برلماني .

وعلى الرغم من فشل هذه الجمعيات في بداية الثمانينات من القرن
الثامن عشر فلانها كانت نموذجاً في العقد التالي . وقد حظيت بثأيد كل
الذين كانوا يرون أن التسامح الديني كان يتوقف على الاصلاح السياسي .

وبعد عام ١٧٩٢ ، أصبحت المناقشة ، بصورة متزايدة الوضوح ،
صراعاً على كسب ولاء حرفيي العاصمة والمحقات . وقادت هذا الغزو ،
اولاً ، جمعية الاعلام الدستوري ثم تابعتها جمعية لندن للمراسلة . وفي
حين كانت هاتان الجمعيتان تضمان عدداً من المعتدلين ، فإن أسلوبهما
كانت تسوده لغة الحقوق الطبيعية والسيادة الشعبية . وقادتهما
حماستهما للإصلاح ، عام ١٧٩٤ ، الى التفكير في تنظيم مؤتمر مندوبين
قادمين من كل بريطانيا لتمرير مقترحات لإصلاح البرلمان وللتصرف
كناطقين ينقلون مطالب الشعب . وكان مثل هذا المؤتمر يهدد سيادة
البرلمان بصورة غير مباشرة - او هذا ، على الأقل ، ما ادعته الحكومة
عندما اعتقلت قادة هاتين الجمعيتين وحاجبتهم بتهمة الخيانة العظمى .
وقد برئوا ، في نهاية الامر ، في كانون الاول ١٧٩٤ ولكن سجنهم الطويل
وهرب سكرتيرهما دمر جمعية الاعلام الدستوري ، ولزم جمعية لندن
للمراسلات زمن طويل للشفاء مما أصابها . وقد ظهرت انتفاضة لهذه
الجمعية عام ١٧٩٥ ، في الوقت الذي كان ينتشر ، فيه ، الهياج العام
نسيجة للحرب مع فرنسا وارتفاع اسعار المنتجات الغذائية . ولكن
الجمعية لم تتجاوز قط في ظل قيادة جون تلوول ، كما في ظل قيادة
سلفه توماس هاردي ، المطالبين التاليين : حقوق سياسية وانهاء الحرب
مع فرنسا . ولم يصمم الراديكاليون على إصدار نظرية جديدة في الملكية
الأخارج الجمعية ، في كتابات توماس سبنس ووليم غودوين ، وفي
« العدالة الفلاحية » لبين (١٧٩٦) ، الصادر متأخراً بما فيه الكفاية .

ويذكر ، على وجه الخصوص ، سبنس ، وهو مؤلف من تسعينات القرن الثامن عشر غالبا ما كان منسيا ، طرح مذهبا في حقوق كل انسان في أن يمتلك ، على قدم المساواة ، الاملاك التي تديرها الجماعة بصورة مشتركة ، وهو مذهب اثر في راديكاليي القرن التاسع عشر . والحق في اراض كان ، بالنسبة لسبنس ، شرطا مسبقا اساسيا لحقوق سياسية ذات دلالة وتمثيل جيد . ووجهة النظر هذه تربط التقليد الجمهوري لبداية القرن الثامن عشر بالتقاليد الاشتراكية للقرن التاسع عشر .

الراسمالية

نظام اقتصادي مؤلف ، في الاصل ، من مشروعات ملكيتها خاصة وتنافس فيما بينها على سوق حرة . وقد دافع مفكرون سياسيون عن الراسمالية لاسباب عديدة : فهي ناجعة على الصعيد الاقتصادي ، وتعطي الحرية ، مباشرة ، لأنها تسمح بالمبادرة الاقتصادية ، وبصورة غير مباشرة لأنها مرتبطة بالمؤسسات السياسية الليبرالية . وهي تجعل الافراد مسؤولين عن مصيرهم وتشجع ، على هذا النحو ، الاكتفاء الذاتي . وهي تقدم منفذا للطموحات الشخصية التي يمكن ، دون ذلك ، ان تكون ناعثة على الاضطراب على الصعيد السياسي (راجع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، الليبرالية ، سميت وهايك) . ولقد انتقدت الراسمالية انتقادا عنيفا من جانب انصار الاشتراكية ، ولا سيما من جانب ماركس وتلاميذه (راجع الماركسية) . ويرى ماركس ان الراسمالية تولد ، الزاميا ، ضياع الطبقة العاملة واستقلالها وان النظام ، وهو بعيد عن ان يكون ناجعا ، سينهار ضحية للازمات الاقتصادية التي لا تكف عن التفاقم . ووجهة نظر الديمقراطية الاشتراكية اكثر اعتدالا . فهي تحاول تعويض ضرور راسمالية دون حدود بتدخل اصطفائي من جانب الدولة .

ويجب ان لا تخلط بين الراسمالية واقتصاد السوق . فالاولى تفترض انفصالا بين من يشتغلون في المشروعات ومن يملكونها ، وهو ما سيزها عن ضروب الاقتصاد الزراعي وعن الاشتراكية القائمة على ملكية

جماعية . وما هو أصعب من ذلك هو تحديد درجة تدخل الدولة التي لا يعود في الامكان ، بعدها ، اعتبار نظام اقتصادي ما رأسماليا . وقد جرى تصور تعبير جديدة ، مثل « رأسمالية الدولة » للرد على هذه المسألة .

روالز جون (ولد عام ١٩٢١)

فيلسوف امريكي . نشر ، عام ١٩٧١- ، كتابه « نظرية في العدالة » الذي بدا ، منذ ذلك الحين ، المؤلف الذي اثر أكبر تأثير في الفلسفة السياسية الانكلو - امريكية في هذه السنوات الاخيرة . وكانت كتابات نشرت ، سابقا ، في صحف متخصصة قد اعلنت الموضوعات الرئيسية لهذا الكتاب . ولكن مقالات جون راولز ومحاضراته حملت ، بعد ذلك ، عددا من المراجعات النظرية . وما أتى به راولز ، بشكل خاص ، في ميدان الفلسفة ، هو نظرية أخلاقية بديلة لتلك التي وسعها النفعية . وفي الميدان السياسي ، عدت رؤيته للعدالة دفاعا عن الليبرالية ، بالمعنى الامريكي للكلمة ، أو للديمقراطية الاجتماعية بالمعنى الاوروبي .

وقد فسرت مؤلفات راولز ، أحيانا ، كبعث لتقليد العقد الاجتماعي ولكن اهتماماته والطريقة التي يستخدمها مختلفة جدا ، في الواقع ، عن التيار المسيطر لهذا التقليد . فهو لا يهتم ، مباشرة ، بتبرير السلطة السياسية ، بل باقامة مبادئ العدالة الاجتماعية . ومن أجل ذلك ، بتخيل اشخاصا موجودين في ما يسميه « الحالة الاصلية » . وهذه حالة فرضية تماما لا يعرف الناس ، فيها ، شيئا عن مواهبهم وقدراتهم ولا عن المكانة التي سيحتلونها ، على الصعيد الاجتماعي ، في المجتمع . فيطلب اليهم ، اذ ذاك ، صياغة مبادئ توزيع ستحكمهم عندما سيعودون الى المجتمع الطبيعي . وهم لا يعرفون ما ستكون عليه اوضاعهم الدقيقة في الحياة ، ولكنهم يعلمون انه سيكون من المفيد ان يمتلكوا « خيرات اساسية » مختلفة يمددها راولز : حقوق وحریات ، فرص وقدرات ،

دخل وأسس الكرامة الشخصية . ويفترض أن كل الناس يريدون امتلاك أكثر ما يمكن من هذه الخيرات ، ولكنهم ، بسبب جهلهم في البداية لوضعهم المقبل ، ملزمون بالنص على مبادئ توزيع تكون عامة ، تماما ، في شكلها . ويصرح راولز بأن هذه المقاربة تسمح بتجنب الضعف الرئيسي للنفعية ، أي كون مصالح الافراد يمكن أن يضحي بها لحساب الرخاء العام ، مع توليدها مبادئ عدالة تعكس ما تؤمن به ، من قبل ، اعمق الايمان . وقد عورضت كلتا الفكرتين . فبعض النقاد ادعوا أن وضع الانطلاق يعود ، في الواقع ، إلى صورة من صور النفعية . ويدعي نقاد آخرون أن المبدئين اللذين يستنتجهما راولز منه يتنازعان مع بعض المعتقدات الراسخة جدا على الأقل .

والمبدآن ، بالذات ، هما :

١ - يجب أن يكون للفرد حق مساو للآخرين في أوسع حرية تتوافق مع حرية مماثلة للآخرين .

٢ - يجب تنظيم ضروب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون ، في الوقت نفسه :

أ - أكثر ما يمكن صلاحا للمحرومين ، ب - ومتراكبة مع تنظيم للمهن والوظائف يستطيع الجميع دخوله ضمن شروط تساوي الفرص .

والمبدأ الأول فكرة ليبرالية معروفة ، ولكن الطريقة التي يستعملها بها راولز تبرز ثلاث خصائص هامة . فهو ، في البداية ، يأخذ كلمة « حرية » بأضيق معانيها بحيث تشير إلى حريات محددة جيدا بالقانون : حرية الحركة والتعبير والمشاركة السياسية (راجع الحرية) . وهو ، ثانيا ، باعترافيه بأن قيمة مثل هذه الحرية لكل فرد يجب أن تتوقف على المصادر المادية التي يمتلكها يطلب ، مع ذلك ، فقط ، أن توزع الحرية نفسها - لا قيمتها - بالمساواة . وهو يعطي ، ثالثا ، مبدأ الحرية أولوية قوية على المبدأ الثاني ، في المجتمعات المتقدمة اقتصاديا على الأقل . فلا يمكن التضحية بالحرية للحصول على تحسين في الرخاء المادي .

وإذا كان المبدأ الأول يكشف التزام راولز لصالح الليبرالية ، فإن الثاني ، لا سيما القسم (٢) يبدو وكأنه يعطي النظرية طابعا أكثر اصطلاحيا بالمساواة . فمبدأ الفرق يقتضي أن ندلل ضروب عدم المساواة الاجتماعية بحيث يتلقى الذين يملكون القدر الأدنى من الخيرات المادية (الدخل ، الثروة وأسس الكرامة الشخصية) ، مع ذلك ، أكبر قدر ممكن منها . ويفترض راولز اقتصاد سوق تقوم ، فيه ، ضروب اللامساواة المادية بدور حوافز للفعالية ، فتزيد من الاحتياطات الكلية للخيرات والمنتجات المتوفرة . وهذا المبدأ يستلزم ، بتعبير عملية ، أن يطبق النظام بصورة تدريجية لاعادة توزيع الخيرات على اشد الناس حرمانا حتى بلوغ نقطة التوازن : النقطة التي تخفض ، فيها ، التأثيرات المحيطة لضرائب عالية الانتاج الكلي .

وتتوقف التأثيرات المحاملة للمساواة في مبدئي راولز على ملاحظات اختبارية متصلة بسيكولوجية الانسان . ونقاده اليساريون يرون في ذلك ضعفا . فهم يزعمون أن الحاجة الى حوافز ليست بالواقعة الخام ، بل هي ، جزئيا على الأقل ، نتاج مؤسسات اقتصادية سائدة . وعلى العكس من ذلك ، يدعي نقاده اليمينيون أن الذين ينجحون في سوق تنافسية يستحقون الاحتفاظ بمكاسبهم حتى لو كان فرض ضرائب عليهم قبلا للتصور من وجهة النظر الاقتصادية .

وقد هوجمت نظرية راولز ، أيضا ، على مستوى اعمق . فبعضهم رأى أن مدلوله عن « الخيرات الأساسية » يندس في فردية غير مبررة : فيبدو أنه يهمل القيمة التي يعطيها معظمنا لخصائص الحياة الاجتماعية . وادعى آخرون أنه ليس في هذه النظرية شيء تاريخي (وهو ما لا يقبل عفوا) عندما تحاول استخلاص مبادئ العدالة من افتراضات عامة حول غائية الانسان . وقد رد راولز على هذه الانتقادات في اعمال أحدث لا سيما في محاضراته عن تانرودوي . وهو ، بشكل خاص ، لا يعد ، الآن ، نظريته في العدالة حقيقة ازلية ، بل انعكاسا لـ « تقاليد دولة ديمقراطية حديثة » . ويحب أن تفهم « الخيرات الأساسية » في اطار تصور كانتي

للأشخاص من حيث هم عملاء أخلاقيون قادرون على اتباع مبادئ العدالة وقادرون في الوقت نفسه على تصور مثلهم العليا في الحياة ومتابعتها .

وعلى الرغم من أن نظرية راولز في العدالة لم تجذب إليها سوى القليل من الأنصار فإنها سببت ادبا تقديرا كاملا في الفلسفة السياسية . وقد جذبت إليها سياسيين يحملون قناعة ليبرالية أو اشتراكية ديمقراطية لأنها أساس فلسفي مناسب للسياسات التي يدعونها .

رايخ ولهم

(١٨٩٧ - ١٩٥٧)

محلل نفسي نمسوي - أمريكي وناقد للحضارة . ولد رايخ في ٢٤ آذار ١٨٩٧ في غاليسيا ، في الإمبراطورية النمسوية - الهنغارية . وانتحرت أمه عام ١٩١١ وتوفي أبوه بعد ثلاث سنوات . وفي عام ١٩١٦ تطوع في الجيش . ثم درس التحليل النفسي في فيينا على الرغم من أنه لم يقيم بدراسات طبية . وكان يعتقد أنه يستطيع الجمع بين التحليل النفسي والشيوعية ، ولكنه فصل ، في الوقت نفسه ، من جمعية التحليل النفسي ومن الحزب الشيوعي . وعاش ، اعتبارا من عام ١٩١٩ ، في أمريكا ، حيث بقي حتى وفاته . وقد مات في السجن اثر نوبة قلبية عام ١٩٥٧ وكانت حياته معذبة وصعبة وعمله أصيلا وتأمليا الى درجة عالية . وقد رفضت افكاره ، لا سيما في أعماله الأخيرة ، بوصفها غير معقولة .

إن الفكرة الأساسية لرايخ هي أن الحضارة مهددة بقمع الجنس في حين أن هذا الأخير يجب أن يكون عفويا وحرًا وسعيدا : فالفرد الجيد الصحة يملك حياة جنسية مزدهرة وحرية يعرف كيف يضبطها دون قسر أخلاقي . وهذه « الجنسية الطبيعية » التي يعتقد رايخ أنها تصادف لدى العمال لا تتوافق مع وحدانية الزوج ، ولكنها لا تستبعد صدق الشعور في العلاقات المتعاقبة .

وعلى أساس هذه الأفكار الفرويدية المفسرة بمعنى أساس غريزي ينقد رايخ الحضارة الحديثة . فمعظم الشعوب المتعدنة تعاني ، في رأي رايخ ، العصاب ولا تستطيع أن تبلغ ، في أحسن الأحوال ، سوى ذروة جنسية أو متعة وهميين ، وهي غير قادرة على بلوغ الاستسلام للمتعة الكلية التي تعرفها « الشخصية التناسلية » . فهي تنمي « درعاً طبيعياً » يتحول الى « درع عضلي » لاعتراض الدوافع العفوية . ويمكن للاسترخاء العضلي أن يقود الى تحرير الانفعالات ، وهو ما يبعد اعطاء التحليل (التحليل النفسي) دوراً هاماً .

ان هذه الدفاعات القهرية تسبب ، في الغالب ، نتائج كارثية ، على اعتبار أن الطاقة الجنسية التي لم تحرر هي أصل القلق والسادية والعدوانية . وكف الطاقة البيولوجية هو أصل كل أنواع السلوك الهيجانية ، بما فيها الظواهر الجماهيرية العنيفة كالفاشية . والابديولوجيات التي تنكر الحياة تسيطر على شعب ساكن وخاضع .

ويضيع الناس أنفسهم بتبديد طاقتهم الأولية على اعتبار أن لهذه الأخيرة أصلاً اجتماعياً واقتصادياً أكثر مما هو بيولوجي . وينتج المجتمع بنية طبيعية خاصة أصلها الأول الأسرة المتسلطة التي يسودها الأب القمعي . وتبدأ السيورة في الطفولة مع التربية الصارمة التي تحرم دوافع مثل الاستمناء . « فالمرء يتعلم أن يكون متواضعاً ، بصورة زائفة ، وأن يمحى ويطبع آلياً ويدمر طاقته الغريزية الخاصة » . « إن الجيل القديم يخاف من الجنس ومن روح الشبيبة المقاتلة » ، كما يؤكد رايخ في « وظيفة النشوة الجنسية » (١٩٢٧) . وتكتمل السيورة بالزواج البورجوازي الكتيب المتصف بالصراع بين الجنسية (المتعددة الأزواج بالطبيعة) والحاجات الاقتصادية . فيجب أن يثمر الشباب ويطلبوا بحريتهم الجنسية للوصول الى التحرر .

ورايخ الذي يجعل من نفسه متهم المجتمع الغربي يرى أن القوى الهدامة والبناءة تخوض صراعاً عمومياً وأنها ستتصالح بفضل وحدة

الانا والطبيعة . وعمله يتضمن نظريات واسعة اقرب الى الشعر والنبوءة منها الى العلم . ومن عمله ملاحظات حصيفة حول كلفة الحضارة وبضع اقتراحات بناءة لخفضها ، كمحاربة درع المرضى الطبيعي أو مقاومتهم بدلاً من البحث عن لاشعور لا يمكن بلوغه مثلاً . ولكن بعض مقترحات رايخ العابثة ، مثل مراكمة « الأورغون » لالتقاط طاقة كونية مثلاً ، بالإضافة الى شخصيته الصعبة ، الحققت ضرراً دائماً بأفكاره التي بلغ الأمر انها غالباً ما رفضت دون تمييز .

روسو جان جاك (١٧١٢ - ١٧٧٨)

فيلسوف فرنسي اثارت حياته الخاصة اهتمام الجمهور اكثر من أي فيلسوف شهير آخر . ماتت أمه عند ولادته فربي من جانب أبيه ثم من جانب بعض الأقارب . وكان متدرباً فتياً عندما هرب من جنيف بحثاً عن الثروة عام ١٧٢٨ ، دون أن يحمل معه شيئاً . وقد غدا روسو ، وهو معلم ذاته ، أحد أشهر المفكرين والكتاب الأوروبيين ، وكان ، في الوقت نفسه ، مؤلفاً وناقداً موسيقياً وعالم نبات وكاتب أبحاث وقصصياً ومؤلف كتب في الفلسفة الاخلاقية والسياسية .

وضعت السيدة وارنز ، وهي كاثوليكية واعية ، في حمايتها (غدا ، فيما بعد ، عشيقها) اثناء متابعته لتربيته ، لا سيما لدى اقامته في بيتها قرب شامبيري . واتخذ روسو مسكنه في باريس عام ١٧٤٢ ، واصبح سكرتير سفير فرنسا في البندقية (١٧٤٣ - ١٧٤٤) ثم عاد الى باريس وارتبط بديدرو وبمجتمع العصر الثقافي .

وفي عام ١٧٤٩ ، وفي اثناء زيارته لديدرو السجين في فنسين بسبب « رسالة الى العميان » وهي مقالة تحريضية ، قرأ في مجلة « مركور دوفرانس » عن موضوع مسابقة نظمها أكاديمية ديجون وهو : « هل اسهم ارتقاء الفنون والعلوم في تنقية الاخلاق ؟ » . وهبط على روسو ،

فجأة ، « الوحي » الذي يلقي الضوء على التطور البشري والبؤس والظلم . وقد أكسبه « خطاب في العلوم والفنون » (١٧٥٠) الجائزة كما أكسبه الشهرة .

أحس روسو بنفسه هامشياً ، غريباً في باريس . وقد صنعت له حساسيته المتطرفة أعداء بين فلاسفة الأنوار . وعندما اختصم مع ديدرو ، لبعض الوقت ، بعد « الخطاب » غادر باريس ليقيم في الأرميتاج قرب مونمو رانسي . وبعد ادانة كتاب « اميل » (١٧٦٢) و (العقد الاجتماعي) (١٧٦٢) في باريس وجنيف ، غادر روسو فرنسا وعاش حياة تشرد ومطاردة ، خلال عدة سنوات ، يبحث عن مأوى آمن في سويسرا وبروسيا وانكلترا . وكتب روسو ، وهو مقتنع بأن هناك مؤامرة موجهة ضده ، « الاعترافات » بين عامي ١٧٦٤ و ١٧٧٠ ، وهو رائعة استبطانية تبعثها ترجمتان ذاتيتان : « المحاورات » (١٧٧٢ - ١٧٧٦) و « أحلام متزه متوحد » (١٧٧٦ - ١٧٧٨) .

وقد تسمح التفاصيل البيوغرافية بفهم التناقضات الظاهرة في فكر روسو ، ولكنها لا تسمح بفهم سعة تجربته ولا مرمى تفكيره الفلسفي .

لقد عانى جان جاك روسو العزلة معاناة عميقة جداً . وكان يعرف ، أيضاً ، أن الحياة في المجتمع يمكن أن تكون متناغمة ولطيفة . وتجربته تشمل ، بصورة غير اعتيادية ، بلداناً وطبقات اجتماعية وأنماط حياة عديدة . والشخصية البارزة جداً التي يعبر عنها في ترجماته الذاتية لا تمنعه ، في المؤلفات الرئيسية التي تشكل « منظومته » ، من إطلاق منمطف في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي للعالم الغربي .

ويؤكد روسو ، في « خطاب في العلوم والفنون » ، أن ضروب تقدم العلم والثقافة تفسد المجتمع . وهو يوسع فكرته في « خطاب في اصل عدم المساواة بين البشر » (١٧٥٥) ، بانتقاده فلسفة الأنوار وبيانه كيف تطور البشر منذ « الحالة الطبيعية » شبه الحيوانية التي كانوا

يعيشون ، فيها ، معزولين ، جهلة وينعمون بالسلام . لقد كان البشر ، في الأصل ، متساوين بطبيعتهم ، أحراراً ومحركين بغريزة المحافظة على البقاء والرفاة . فالفروق في الوضع والثروة والسلطة السياسية تولدت ، اذن ، عن التحول التاريخي للانسان الطبيعي (كان « طيباً » دون ان يكون عقلانياً وفاضلاً) الى « انسان اجتماعي » محمول على الخصومة والانانية ، قادر على ايقاع الاذى بالآخرين قصداً . ان روسو يصوغ ، قبل داروين بقرن ، نظرية في التطور على مستوى الفكر السياسي (راجع ، أيضاً ، الطبيعة البشرية) . ويرفض روسو ، في وقت واحد ، مذهب « قابلية التجمع » التقليدي الوارد من القدامى والاطروحة الحديثة - اطروحة هوبز - التي تقول ان البشر يتنافسون ويسعون وراء مصالحتهم بالطبيعة . وهو يتبنى رؤية للتاريخ عميقة في تشاؤمها . فالمجتمعات البدائية ، كمجتمعات سكان امريكا الاصليين ، هي الافضل في رايه . والحضارة ليست نعمة ، وفيها نخسر اكثر مما نربح .

ان روسو يعرض ، اذن ، تصوراً مجدداً تجديداً جذرياً ويعارض كل المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة لانها ليست طبيعية بالتعريف : « ان الانسان ولد حراً ولكنه يرسف ، في كل مكان ، في القيود » كما تقول صيغة « العقد الاجتماعي » الشهيرة .

ولكنه يمتدح ، أيضاً ، « فضيلة » المدن الوثنية في التاريخ القديم . وهو يتخذ سبارطة وروما الجمهورية كنموذجين : فهذه الجماعات الصغيرة هي ، وحدها ، التي يمكن ، فيها ، تعليم المواطنين تفضيل الصالح العام على مصالحهم الخاصة .

واكثر الاطروحات ايجابية في « اميل » ، فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وفي « العقد الاجتماعي » لا تتناقض مع « الخطاب » الثاني الا ظاهراً . ففي بداية التاريخ ، كان البشر متساوين ، وكانوا تائهين في الغابات ، معزولين وأحراراً . والفساد الاخلاقي والظلم ولدا من عدم المساواة الاجتماعية وينجمان عن التبعية المتبادلة بين الافراد . ومن

أجل خفض هذين الدائنين ، يجب وضع قوانين تعامل كل الأفراد على قدم المساواة وتضمن اقتراعاً حراً على القوانين لكل أعضاء الجماعة .

ويقوم فكر روسو السياسي على مفهوم الإرادة العامة الذي تعرض كثيراً للمناقشة . فلكل فرد ، فوق مصلحته الخاصة ، مصلحة جماعية في سعادة الجماعة . ويرى روسو أن أسس الحق والمجتمع السياسي تقوم على كل المواطنين الذين يتصرفون ككل ويتبنون ، بحرية ، قوانين يطبقونها على كل فرد على قدم المساواة . وأساس الفضيلة المدنية ، في هذا التصور للحق السياسي ، هو التزامات اجتماعية اختيرت بحرية . وروسو يدحض ، بموجب مقاربة « ديمقراطية » حقاً ، أسس النظام القديم . فالمواطنون المجتمعون هم السيد الشرعي للجماعة السياسية . وهو يميز ، في عصر احتفظ ، فيه ، بمصطلح السيادة للملك فرنسا ولقادة ورأئيين آخرين ، بين الشعب « السيد » و « الحكومة » التي هي عميل الإرادة العامة وتملك أشكال تنظيم متعددة .

ومن أجل أن يكون مجتمع ما شرعياً ، يجب أن تتفق القرارات السياسية مع القوانين التي يبرمها الشعب السيد وتفرض نفسها على الجميع دون استثناء . فكل فرد سيقترع ، اذن ، على القوانين ويطيعها بوصفها تعبيراً عن الصالح العام دون أن يناقض مصالحه وحاجاته الشخصية .

ويؤكد روسو أن « مبادئ الحق السياسي » ، لديه ، ستقود الفرد الى الانضمام الى الجماعة السياسية بقدر ما تخضع أفعال الحكومة للقوانين الشعبية وبقدر ما تفرض القوانين نفسها ، أيضاً ، على كل المواطنين . ويعتقد روسو أنه قد حل ، على هذا النحو ، مازق هو بئ بين الأنانية البشرية والمصلحة الجماعية دون أن ينكر - خلافاً لهذا الأخير - أنه توجد صورة فعالة للحرية المدنية ، قائمة على التضحية بالذات لصالح الجماعة الشرعية . وتولد من هذه الأفكار فلسفة سياسية قد يبدو ، فيها ، شيء من المفارقة . فقد طرح روسو

مبدئي الحداثة الكبيرين - الحرية والمساواة - قبل حلولهما في عهد الثورة الفرنسية ، مع انتقاده للتصور الحديث للتقدم في موضوع السياسة والاقتصاد ، ومع اتخاذ المدن القديمة نماذج للجماعة التي تسود ، فيها ، الفضيلة السياسية . والفارقة لا تقع في تناقض أو إبهام في فكر روسو . فهو يرى أن ما يسميه الأوروبيون تقدماً تاريخياً قد دفع ثمنه باللامساواة الاجتماعية والعنف والسيطرة المفسدة أخلاقياً على شعوب أفريقيا والعالم الجديد .

ويجب أن لا نقصر أهمية روسو على فكره السياسي مغفلين إسهامه الأوسع في الثقافة الغربية .

وقد أسهمت مؤلفات روسو في إعادة اكتشاف « الطبيعة » وفي تحويل الحساسية . وقد طرح كتاب « أميل » معالم إصلاح جذري للتربية ببيانه أن التعليم يجب أن يتبع تدرجاً متكيفاً وأن يسعى لتنمية المعارف والدكاء ويستعمل مناهج فعالية ويلفت الانتباه إلى مدلولي الخير والشر .

ويذكر روسو الدور الإبداعي للفنان في كتابيه الأكثر انصافاً بالترجمة الذاتية : « الاعترافات » و « الأحلام » وبعزج ، في « هيلويزا الجديدة » ، مبادئه ببعض الرومنطيقية بإعطائه الحساسية والمشاعر دور موازنة العقل . وتكرر مؤلفاته العقلانية باسم العاطفة ، وذلك بالاتفاق مع نقده للحضارة وللفلسفة الأنوار باسم الطبيعة . ونفهم ، بيسر ، تأثير روسو المتجدد دائماً من سعة تفكيره وتنوع اهتماماته .

لقد رفض روسو ، طفل قرن الأنوار المشاغب ، شرعية الوضع القائم مع انكاره قيمة التقدم . وقد عد ، في القرن التاسع عشر ، رسول الثورة الفرنسية وأول رومنطقيي (راجع الرومنطيقية) . أما في القرن العشرين ، فهو أما أن يرى بوصفه مؤسس الديمقراطية ، وأما أن يرى

رائد الشمولية ، وهو ما ينزع الى بيان كون فكر روسو غنياً ولا يرتد الى مقارنة واحدة .

روما (فكرها السياسي)

كان الرومان قادرين ، منذ عهد الملكية ، ومنذ تأسيس الجمهورية في القرن السادس قبل الميلاد بالتأكيد على انضاج محاكمة تبرر عملاً ما باسم اخلاق جماعية وقيم سياسية . ولدينا شهادات عديدة حول مننك عظماء عاشوا في القرن الثالث قبل الميلاد تسمح بتكوين معرفة ما عن هذه القيم . وتظهر هذه القيم ، أيضاً ، في مؤلفات أوائل شعراء الرومان ، دراميين كانوا أم ملحميين .

لقد بدأ أعضاء الارستقراطية الرومانية ، في القرن الثالث ، بتكوين صلات وثيقة مع العالم الاغريقي وتقاليدہ القديمة في البحث الفلسفي . ويحمل أوائل شعراء الرومان ، حوالي ٢٠٠ ق.م. ، أثر الخلق المتعمد لكلمات مجردة جديدة باللاتينية .

وتقوم الأهمية الرئيسية للفكر السياسي الروماني في كون من انضجوه منخرطين ، في أغلب الأحيان ، انخرطاً فعلاً في الحياة العامة . وهم يحاولون ربط ما يعرفونه عن الفكر السياسي الاغريقي بإدراكهم للسيرورات السياسية الرومانية .

ان الأطوار الأولى لانضاج الفكر السياسي غامضة . فبوليب ، وهو اغريقي سجن اعتباراً من عام ١٦٧ ق.م. ، ترك لنا وصفاً دقيقاً للنظام السياسي الروماني . ولسوء الحظ ، ان احتمال كونه قد قرىء قبل القرن الأول ق.م. ضعيف . الا اننا سوف نلاحظ انه كان لبوليب التصور نفسه لتطور النظام السياسي الروماني الذي كان لكانتون المراقب (٢٣٤ - ١٤٦ ق.م.) . وكانت هذه المقاربة التي تبناها شيشرون ، فيما بعد ، تقوم على تقدير كون النظام السياسي الروماني كما يعرفونه

نتيجة الجهد الجماعي لجماعة جرى تصورها خلال فترة تاريخية طويلة. وهذه الرؤية تتباين مع الرؤية الساذجة المنتشرة انتشاراً واسعاً في المدن الاغريقية والتي تقول ان الدستور كان من صنع مؤسس وحيد . وقد طور بوليب وكتون نظريتهما في الاطار العام للمناقشات داخل النخبة الرومانية حول التفسيرات في طبيعة المجتمع الروماني في القرن الثاني ق. م .

وكان بوليب على صلة بسيبيون اميليان حوالي (١٨٥ - ١٢٩ ق.م) الذي سافر مع الفيلسوف الاغريقي الرواقي بانيتيوس . وهذا الارتباط باميليان كان نبوياً بمعنى أن الفلسفة الرواقية هي ، فعلياً ، التي ستفرض نفسها على روما أكثر من فلسفة افلاطون (الاكاديمية) وفلسفة ارسطو (مدرسة المشائين) أو فلسفة ابيكور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م) .

ولا نعرف الا القليل عن طبيعة الصلات بين بانيتيوس واميليان . ولكن الفترة التالية مباشرة هي التي نجد ، خلالها ، في روما ، الآثار الأولى للمناقشات النظرية ، حول طبيعة الديمقراطية وطابعها المرغوب فيه ، المستندة الى أمثلة مأخوذة عن التاريخ الاغريقي أو الروماني .

وهذه الفترة هي فترة حكم تيوريوس سمبرونيوس غراكوس وأخيه الصغير كايوس سمبرونيوس غراكوس (١٣٣ - ١٢٢ ق.م) . وقد حاول كلاهما ، بشيء من النجاح ، اصلاح بعض وجوه النظام السياسي الروماني ، وهو ما سبب موتهما . وهذا التاريخ (١٢٢) هو الذي تحدد ، فيه ، اصطلاحاً ، بداية الثورة التي احلت الامارة محل الجمهورية . وقد سببت هذه الثورة ، بالتأكيد ، تأملاً حول التناقضات بين حرية عمل الفرد وضرورة شكل ما من الرقابة الجماعية . وقد اعطيت لنا المرحلة الأخيرة من هذه التأملات في مؤلفات شيشرون .

كان الرومان في حاجة الى تحليل وفهم لعلاقاتهم مع الاقاليم الواسعة التي كانوا يملكونها والتي كانت تغطي ، في نهاية القرن الثاني ق. م .

ما يقرب من كلية العالم المتوسطي . وقد سلم بوليب ، دائما ، بأن على الدولة ذات السيادة أن تحسب حسابا لرشاء رعاياها وبأنه مسموح ، أيضا ، للمواطنين الرومان بانتقاد سلوكها .

وقد شهدت بداية القرن الأول ق.م ثورات عديدة ضد روما يشهد عليها عمل بوزيدونيوس (حوالي ١٢٥ - ٥٠ ق.م) ، وهو فيلسوف رواقى ، تلميذ لبانيتيوس الذي كان ، مثله ، صديقا لأعضاء النخبة الرومانية . وقد ضاعت معظم مؤلفات بوزيدونيوس ، ولكن الأجزاء التي بقيت منها تبين أنها كانت تغطي سجلا واسعا (جغرافيا ، اتنوغرافيا ، علوم طبيعية ، فلسفة ، تاريخ العالم الروماني منذ نهاية « نوارينخ » بوليب حتى عصره الخاص) . وكان بوزيدونيوس معنيا بطبيعة العلاقات بين الحكام والمحكومين وبالالتزامات كل طرف . وكان معنيا ، أيضا ، بالعلاقات بين روما ورعاياها وبدور النخبة الرومانية في السلطة .

ولم يكن بوزيدونيوس المحلل الوحيد . فقد كانت المؤلفات في التاريخ تسير ، في اليونان ، جنبا الى جنب مع مؤلفات الفلسفة . وبالصورة نفسها ، كانت مؤلفات التاريخ ، في روما ، تتعرض لمسائل التحليل السياسي ، وهذا امر واضح وضوحا خاصا في حالة سالوست (٨٠ - ٢٢ ق.م) ، فهو يحلل سلوك النخبة الرومانية في روما والملحقات من خلال رواية مؤامرة كاتالينا (٦٣ ق.م) وقصة حرب جوغورتا في نوميديا (نهاية القرن الثاني ق.م .) . وهو يبحث عن دوافع الزوال التدريجي للاجماع الذي ربط ، في السابق ، بين النبلاء والعامّة في روما . ونظريته المعروضة في مقدمتي هذين الكتابين هي ان هذا الوضع يفسر بانحطاط الاخلاقية العامة اثر غزو المتوسط والاستيلاء على ثرواته . ويعبر سالوست عن نفسه ببساطة وحيوية وبحل ، ببراعة ، النظام السياسي والسلطة .

ان عصر شيشرون مطبوع بتملك الزمان لكل صورة الفعالية الثقافية التي اخترعها الاغريق وبتطوير افكار جديدة .

وتنمو الفعالية الإبداعية في كل الميادين في عهد أوغسطس ، وتشبه
 الفعالية الثقافية والكثيفة في هذه الفترة تلك التي جرت في اليونان في
 عهد السيطرة الرومانية . فهنا ، أيضا ، يجري التحليل السياسي من
 خلال مؤلفات تاريخية . فقد كانت الامبراطورية الرومانية ، في البدء ،
 نظاما سياسيا يسر بصورة جيدة في نظر المؤرخين الاغريق دنيس
 داليكارناس وديودوردوسييل (وكلاهما من نهاية القرن الاول ق.م . :
 وسترابون (٦٤ ق.م .) حتى مؤرخي القرن الثالث الميلادي . وهو
 ما يشكل ، في ذاته ، تبريرا كافيا . أما المؤرخون اللاتينيون ، فلمهم
 مقارنة مختلفة كليا . فالامارة (وكانت ، في نظر ادوار جيبسون ،
 استبدادية مطلحة بالقتل) ، وبالنسبة للرومان ، تستند الى ايهام
 حقوقي مريح مؤداه أن الشعب الروماني اختار أن يعهد بسلطته العليا
 الى كل الاباطرة المتعاقبين ، وهو ما يؤدي الى تحليلات هامة حول
 مصادر القانون ، (راجع الحقوق الرومانية) . والنخبة الرومانية التي
 كانت قد تولت السلطة في عهد الجمهورية اضاعتها على الرغم من حاجة
 الامارة الى دعمها . وسرعان ما تبني أعضاء النخبة الرومانية الجدد
 ايدولوجية الارستقراطية التقليدية . واصطدمت الامارة ، في بداياتها ،
 بمعارضة جديدة ، ليس ، فقط ، لان الطموحين كانوا يريدون أن
 يستولوا على السلطة العليا بل ، خاصة ، لان الامبراطور كان يعد
 عدوا للحرية . ومع ذلك فقد كانت شخصية الامبراطور وارادته القوية
 تلعبان دورا كبيرا كما تثبت ذلك مؤلفات سينيكا (الذي يعرف سلوك
 الملك) وتاسيت الذي يذكر التوترات بين الامارة والحرية .

وقد كتب تاسيت (حوالي ٥٥ م - بداية القرن الثاني)
 « تواريخه » (٦٩ - ٩٦) وحولياته (التي تمضي من عام ١٤ الى عام
 ٦٨) خلال عهد تراجان . وفي العصر نفسه ، يؤكد بلين الفتى (٦١ م -
 بداية القرن الثاني) ، في « مدائحه » ، أن تراجان وفق بين الامارة
 والحرية بفضل تأثيره الشخصي . الا أن هذين العنصرين يبدوان
 متنافرين بالنسبة لتاسيت . ولكنه يمتدح في احد مؤلفاته الثانوية :

« اغريكولا » ، الخادم الأمين لامبرطور طلاغية . وهو يعتقد ، في « الحوار حول الخطباء » ، ان انحطاط الفن الخطابي هو نتيجة نهاية الجمهورية . وتاسيت الذي يرى ان على عضو النخبة الرومانية أن يطبع رئيسيه مهما كانت عيوبه يقترب ، بذلك ، من التقاليد الاغريقية ويرى ، اذن ، انه يجب قبول الامبرطورية ، لانها تعمل ولانه لا يوجد بذيل عنها .

وتسود « افكار » الامبرطور مارك اوريل (الذي حكم بين عامي ١٦١ و ١٨٠) القرن الثاني . ومارك اوريل الذي تبناه انطونان في عمر السابعة عشرة لم يكتف بالتآلف سطحيا مع الفلسفة الرواقية ، كما جرى العرف لدى النبلاء ، بل اكتسب معرفة عميقة بهذا المذهب فالامبرطورية الرومانية عالم كانت امكانيات التغيير الشخصية ، فيه ، محدودة ، والذين كان لهم موقع اجتماعي قريب من القمة لم يكونوا ، دون شك ، مستائين من تبينهم أن قرارهم كان يلزمهم ، بموجب المذهب الرواقي ، بقبول هذا الموقع . ويشهد مارك اوريل ، في مؤلفه ، على صعوبة الحكم . وهو واع لضعفه وعدم نجعه ويستعمل مجازات عسكرية عديدة ليشير الى عبثه وواجباته . وفضلا عن ذلك ، فان الامر وصل ، تدريجيا ، الى اطلاق اسم ميليشيا على الخدمة العامة .

ويبدو مارك اوريل متضايقا من بطانته ومحتقرا لها . وهو يستعيد التقليد الاغريقي الذي يقوم على القاء مسؤولية أخطاء الامراء على الحاشية ونصائحها السيئة . وهكذا تصان المؤسسة بانتقاد دورانها السيئ . ولكن الاباطرة الرومان قبلوا ، على كل حال ، الطبيعة المطلقة لموقعهم ومسؤوليتهم . وبالمقابل ، لا نجد اثرا لفكرة الحق الالهي طيلة مدة بقاء الامبرطور وثنيا .

الرومنطيقية

معرفة الرومنطيقية تقتضي رؤية البنية المفهومية للفكر الرومنطيقى وأصوله التاريخية . ويمكن ان نعاينها بالايمان بالدور المركزي للفن في

حياة الانسان ، كما أنها تدعي لنفسها وظيفة نموذج لفهم كل الظواهر الثقافية والاجتماعية . وقد ولدت هذه التصورات الجديدة للفن والابداع الفني من ثورة ضد تصور خاص لعقلانية القرن الثامن عشر والبدع الكلاسيكي الجديد . وما مهد السبيل للثورة كانت عبادة الحساسية التي نجدها في قصص روسو وريشاردسون ، كما كان العداء العنيف للتسلطية من جانب حركة « العاصفة والشدة » والبعث الديني .

وقد وجدت الأفكار الاصلية لهذا النقد البديهي اول تعبير نسقي عنها في المانيا ، في السنوات العشر الاخيرة من القرن الثامن عشر . فقد استعملت كلمة « الرومنطيقية » ، قصدا ، لبيان الفرق بين الصفات النوعية للشعر « الحديث » والصفات التي يقدمها نموذج العصر الكلاسيكي القديم ، ولصياغة برنامج للتجديد المقبل للفن ، وجاء هذا الاستعمال في المؤلفات الاولى للاخوين فريدريش شليفل (١٧٧٢ - ١٨٢٣) وأوغست ولهم شليفل (١٧٦٧ - ١٨٤٥) ولاصدقائهم وأعوانهم الادبيين : نوفاليس (فريدريش فون هاردنبيرغ ١٧٧٢ - ١٨٠١) وفريدريش شلايرمارشر (١٧٨٦ - ١٨٣٤) ولودفيغ تيك (١٧٧٣ - ١٨٥٣) . وهذا التصور الجديد الذي صيغ في نظرية كاملة للحضارة الحديثة اثر ، بعد ذلك ، في مفكري انكلترا الرومنطقيين ، مثل كولريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) وكارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) وخلق ، عن طريق مدام دوشتايل ، دافعا اساسيا لتطور المذاهب الرومنطيقية في فرنسا وايطاليا .

ويلح الرومنطقيون الالمان ، برفضهم المجموعة الكلاسيكية الجديدة للقواعد والاجناس النقية ، على الاصاله والعفوية وقدرة الفنان على التمثيل ، وهي ، بالنسبة اليهم ، الصفات الاساسية لسرورة الابداع .

وقد أكدوا ، ضد بدع لا تاريخي ومقيد باطراد المعيار والتقليد انذليل للقدامى ، التساوي في القيمة بين كل الاشكال الفنية التي وجدت،

فيها ، عبقرية الأمم والشعوب تعبيرا عنها لأن هذه القيمة غير قابلة للقياس .

وكانت الفردية والتنوع والوحدة العضوية راسخة بوصفها المقولات المعيارية التي يجب أن ترشد في فهم الفن ، وفي فهم الحياة بكل تجلياتها ما وراء ذلك .

وقد ظهرت الرومنطيقية ، برفضها للمسلمات الرئيسية لعقلانية قرن الأنوار ، ثورة ضد الحداثة نفسها . فقد عارضت أطراد المعايير في تقويم الظواهر الثقافية وأدارت ظهرها ، للسبب نفسه ، للأسس المنهجية للنموذج النيوتوني للمعرفة العلمية لأن البحث عن قوانين عامة القائم على إمكانية الصياغة الكمية لكل مادة وحسابها لا يتوعد سوى وجه مجرد وفقير للأشخاص ولا يستطيع ، أبدا ، تفسير خصوصية العلاقات التي توحدهم مع الطبيعة ومع بعضهم بعضا وغناها .

ونجد لدى شيلينغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤) وشلاير مارشر وورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠) وكولريديج وشيلي (١٧٩٢ - ١٨٢٢) اتجاهًا حلوليًا قويا يظهر الإنسان والطبيعة بوصفهما متكيفين مع بعضهما بعضا بصورة أساسية : فهما جزءان من عالم حي يمكن أن يبلغه الفهم البشري بالحدس والتواصل .

وطبعت اعتراضات أخرى على التجزئة التي ينتجها العقل التحليلي الحديث الموقف الرومنطقي في ميادين أخرى : فقد دافع شلاير مارشر وشاتوبريان (١٧٦٨ - ١٨٤٨) عن الشعور الخاص والاتصال المعنوي بالآلهي ، على اعتبارهما الأساس الحقيقي الوحيد للعقيدة الدينية ، ضد المبادئ العمومية لذين قرن الأنوار الطبيعي وشرحه في الخطاب العقلاني . وكان آدم مولر (١٧٧٢ - ١٨٢٥) وكولريديج وكارليل ينتقدون مناهج الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنها كانت ترد البعد الإنساني للحياة الاقتصادية الى مجرد مخطط علاقة تجارية . ووجد كل المفكرين الرومنطقيين عيوبًا في النموذج التعاقدي للالتزام السياسي الذي كان

يسود كل المذاهب الليبرالية والديمقراطية (راجع العقد الاجتماعي) ، وبالإضافة الى ذلك ، تفسر القيمة العليا التي كان الرومنطيقون يعلقونها على الفردية وتنوع التقاليد والمحلية سبب بقائهم معارضين للتغيرات السياسية الرئيسية في عصرهم .

ولقد كانوا يدينون الاتجاه الى تعقيل بيروقراطي (جلي في الدولة - الآلة في يروسيا فريدريك) ومحاولة التوحيد بالقانون (كنقد مجموعة قوانين نابليون من جانب مدام دوسافيني) وخاصة المطالبة الثورية بالحصول على حقوق سياسية متساوية قائمة على اطراد زائف للطبيعة البشرية .

ومع ذلك ، فلا يمكن للرومنطيقية أن تبدو ، فيما يتعلق بالتزاماتها السياسية الواقعية ، نزعة محافظة وقومية رجعية . فقد أمنت سيادة القيم البديعة للفكر الرومنطقي استعدادا للمرونة - أو ، كما قيل غالبا ، استعدادا لا سياسيا - يمكن أن يتفق مع أي موقف أيديولوجي واقع بين قطبي الثورة والرجعية. وهكذا أصبحت الرومنطيقية في ألمانيا، عمليا ، مرادفا لسياسات عصر ماترنينخ الرجعية وذلك ، بصورة رئيسية ، بسبب مساجلة الشباب الألمان والهيغلين الشباب . ومن جهة أخرى، أمكن للأفكار الرومنطيقية المرتبطة بتقدیس نابليون وبالوطنية الثورية أن تعقد ، في فرنسا وإيطاليا ، تحالفا طبيعيا مع القوى الليبرالية . ويمكن أن يقال أن انقسامات مشابهة فصلت قناعات الشعراء اللاكيين السياسية عن قناعات شيلي وكيتس (١٧٩٥ - ١٨٢١) وبايرون (١٧٨٨ - ١٨٢٤) .

وعلى الرغم من تنوع القضايا السياسية التي دافع عنها الكتاب الرومنطيقون فرديا ، فانه يمكن ، مع ذلك ، أن يقال أن الرومنطيقية قد أسهمت في الفكر السياسي الحديث . فقد دنقلت الرومنطيقية ، بتوحيدها فكرة « الدولة » مع فكرة « الأمة » ، مركز المحاكمة السياسية الى ما وراء البنية المؤسسة للحقوق والحكومة . ولقيت الانتباه ،

أيضا ، الى الصلات العديدة اللاعقلانية وغير الرسمية التي تسهم في التماسك الاجتماعي ، من اللغة الى الدين ، من الفن الشعبي الى الأعراف المشتركة . فضلا عن ذلك ، فان الرومنطيقية لم تكن تستطيع قبول الفصل بين الميدانين الخاص والعام الذي هو أساس النظرية السياسية الليبرالية . فالرومنطيقية لا ترى الدولة حكما و لاضامنا للحقوق الفردية ولا أداة لبلوغ السعادة الاجتماعية . فالدولة تجسد ، بالنسبة للرومنطقيين ، أكبر الطموحات الانسانية ، « حملة الشؤون الانسانية » . وأهمية هذا التقسيم الاصطلاحي الجاري في السياسة تلاحظ ، من قبل ، في موقف الرومنطقيين من الثورة الفرنسية . فالحماسة التي تجلت لصالح الأحداث التي كانت تدور في فرنسا - والتي استقبلت ، في البدء ، بوصفها معلنة عن التحول الكلي والقريب للمجتمع - سرعان ما تركت مكانها للاحباط عندما لوحظ أن التغيرات لم تكن تقوم على ما هو أكثر من ثورة « سياسية » كانت تمس ، ببساطة ، التنظيم الخارجي والشكلي للحياة الاجتماعية .

ويمكن أن نلاحظ ترددا مماثلا بين العناصر الطوباوية والرجعية في فكرة الجماعة ، وهي موضوع الفكر الرومنطقي الذي مارس ، دون شك ، أقوى تأثير في المذاهب السياسية . فهذا الفكر يطرح مبدأ تعالين كلي للفرد مع الجماعة - دون اشارة الى الضمانات الدستورية لحقوق الأفراد او الى اسهام فعال في مؤسسات الدولة . وتشير « الجماعة » ، كذلك ، الى مشاعر ولاء ورفاقية وانتماء اجتماعي : حميمية المحبة والحب ، والى الطابع الشخصي للالتزامات الذي يميز الرهوط الصغيرة (مثل الجماعات القطاعية في القرون الوسطى) والصلات التي تثيرها عقيدة دينية مشتركة وقوة العواطف الوطنية .

وفي أولى اسقاطات الحياة في جماعة ، كان على « مجلس الفنانين » أن يكون بداية عالم جديد . أن تحرير النساء (والرجال) من الأنماط الجنسية التقليدية سيسمح بتحرير العلاقات بين الأشخاص . ويجب أن يجري تصور هذه العلاقات بوصفها التواة التي تنطلق منها الحربة

الحقيقية التي ستشع وتطبع كل الحياة الاجتماعية بطابعها . وغالبا ما يعتقد ان اعادة الاعتبار الى بدايات القرون الوسطى يشير الى هرب نحو شاطئ امان معتقدات غير مشكك بهان وصور سلطة تسلسلية مستقرة . الا ان كتاب نوفاليس الشهير ، « المسيحية ام أوروبا ؟ » (١٧٩٩) لا يطالب بالعودة الى عصر ذهبي للماضي ، بل ، بالاحرى ، بالاستباق الشعري لمستقبل تكون فيه ، أوروبا ، من جديد ، موحدة بعقيدة مشتركة مشابهة لكاثوليكية القرون الوسطى ولكنها غير مماثلة لها . وحتى في الحالة التي يأخذ ، فيها ، الرومنطيقيون بتمجيد المؤسسات الاقطاعية للقرون الوسطى (كما في كتابات آدم مولر وكولريديج وسارثي وكارليل) ، فلا يمكن تفسير هذا الحكم ، ببساطة ، على انه ارتكاس محافظ حيال الثورة والديمقراطية . لقد كان وسيلة ناجعة للنقد الاجتماعي . فاتخاذ الموقع في اطار نظام تسلسلي مرفوع الى مقام المثل الاعلى يجد جذوره في علاقات الخدمة والحماية الشخصية كان يؤلف موقعا ممتازا سمح للكتاب الرومنطيين بوصف الآثار المدمرة للتجارة والتصنيع الحديثين وبعرض انماط استغلال وسيطرة جديدة مختبئة وراء واجهة حقوق متساوية ظاهرا .

ويجب ان لا ننسى ، حين نشأمل الصلات التي تربط بين الرومنطيقية والقومية ، انه لم تكن للفكرة الرومنطيقية عن الامة ، بالاهمية التي تعطىها للعوامل الثقافية اكثر منها للسياسة ، سوى القليل من التشابه مع السعي وراء السلطة والتوسع الذي سيسود ، فيما بعد ، الايدولوجيات القومية . فالتعلق بالخصائص القومية الذي كان يحس به الرومنطيقيون والذي تعلموه من هيردر لم يكن متنافيا مع الفهم المتعاطف لتقاليد اخرى غير تقاليدهم . والحق هو ان احد المنجزات الدائمة للفكر الرومنطيقي يقوم على كونه قد اثار الدراسة المقارنة لللغات والثقافات في فترة تاريخية ولافاق جغرافية واسعة (منها حضارات غير اوروبية) .

وقد ولد التأثير الرومنطيقى المناهج الجديدة للمدرسة التاريخية في موضوع الحقوق والاقتصاد . وقد سمحت هذه المناهج ، بالمقابلة مع مناهج الاقتصاد الكلاسيكي والوضعية القانونية ، باستيعاب طبيعة الممارسات الاقتصادية والقانونية عن طريق تطورها التاريخي الشخص وترابطها مع كل مؤسسات المجتمع الأخرى .

ان الحروب ضد نابليون أثارت مقارنة للجنسية أضيق ومركزة على الوحدة السياسية والقوة العسكرية . ولكننا لا نستطيع ، حتى هنا ، ان نلخص تراث الرومنطيقية في صيغة بسيطة . فالافكار التي ألهمت الذين طالبوا بتقرير المصير في بولونيا (ميكيفتس ١٧٩٨ - ١٨٥٥) كانت أفكارا صوفية ورسولية (تمتدح فضائل الفلاحين غير المفسدين) ، والتداء الذي وجهه مائتزيني الى الشعب الايطالي للتحرد من نير الحكم الاجنبي كان يستند الى معتقدات في الحرية والمساواة . ولعب تمجيد الحرب دور محرض البقطة القومية ، ولكنه كان يحتوي ، من جهة أخرى ، على بذرة مذاهب عدوانية كان يمكن لفكرتي الطابع الفريد والرسالة الخاصة للامة أن تمحو ، فيها ، كل معايير السلوك العمومية .

ودراسة أسباب الفاشية والعنصرية والنزعة العسكرية في القرن العشرين قد سمحت ، بالتأكيد ، بمعرفة السيوررات العضوية للدولة والامة ، كفايتين في ذاتهما ، من اجل خدمة الافتراض المعادية للحدثة والليبرالية . الا ان هذه الدراسة لا تسمح ، بفصلها الافكار السياسية الرومنطيقية عن أسسها الأوسع ، بأن نرى الى أي حد ثارت الرومنطيقية بفهمنا للتاريخ والثقافة ، وبالتالي لطبيعة السياسة .

ريكاردو دافيد

(١٧٧٢ - ١٨٢٣)

عالم اقتصاد بريطاني استخدم مؤلفه « مبادئ اقتصاد السياسي والضرية » (١٨١٧) الذي يعرض مبادئ الاقتصاد السياسي الكلاسيكي من جانب حماية الرأسمالية وخصومها على حد سواء ، بمن فيهم ماركس والذين يسمون « الاشتراكيين الريكارديين » .

حرف السين

السمية	سارتر
السلوكية	سان سيمون
سميث	سبنسر
سوريل	سبينوزا
السيادة	ستالين
السياسة	ستيرنر
سينيك	سقراط
سيسيس	السلطان
	السلطة

سارتر جان بول

(١٩٠٥ - ١٩٨٠)

فيلسوف وكاتب فرنسي كان أكثر من احتفلت به الأوساط الثقافية ، وربما كان أكثر المثقفين تأثيرا في العصور الحديثة . تخرج من دار المعلمين العليا عام ١٩٢٩ ودرس في ثانويات مختلفة بين عامي ١٩٣١ و ١٩٤٥ ، باستثناء فترة زمنية قصيرة جند ، خلالها ، وأسر . وغالبا ما تركب مؤلفات سارتر بين الأدب والفلسفة . وتعالج أبحاثه الفلسفية الأولى الهيجانات والخيال وطبيعة الذات ، وجمعت أفكاره في قصته الأولى ، « الفثيان » (١٩٣٨) ، وهو كتاب يظهر ، بصراحة ، رفضه العميق للعالم البورجوازي . وسارتر ، على حد قول سيمون دوبوفوار وريمون آرون ، لم يهتم بالسياسة حتى الحرب . وثلاثيته « دروب الحرية » (١٩٤٥ - ١٩٤٩) تعبر عن وعيه السياسي واشتراكه في المقاومة . وقد نشر مؤلفه الفلسفي الرئيسي ، « الكينونة والعدم » عام ١٩٤٣ . ووعد سارتر بجزء آخر حول الأخلاق لن يرى النور قط . وبالفعل ، فإن سارتر كرس نفسه ، بصورة متزايدة ، للسياسة ، وأكد أخلاقيته في مسرحياته : جلسة سرية (١٩٤٥) ، الأيدي القلوة (١٩٤٨) ، الشيطان والله (١٩٥٢) . وسارتر الذي بقي زمنا طويلا رفيق درب للحزب الشيوعي كان قريبا ، في البدء ، من الحزب الشيوعي الفرنسي ثم من الحزب الشيوعي الإيطالي . ومؤلفه السياسي الرئيسي ، « نقد العقل الديالكتيكي » (١٩٦٠) ، يحاول المزاوجة بين الوجودية والماركسية . وكان هذا الكتاب فشلا فتلانا . فقد رأى المثقفون الباريسيون أن سارتر كان واقعا في شرك مقولات من طبيعة فردية ومنحوا ولاءهم لمفكرين بنويين مختلفين كانوا ينادون بوجهة نظر معاكسة لوجهة نظر سارتر ، وهي أن الذاتية وهم ،

واكثر من ذلك وهم بورجوازي . وواصل سارتر ، حتى وفاته ، تأمله في التناقض بين الاختيار والموقف . وقد روى شبابه في « الكلمات » (١٩٦٣) بتألق ووضوح ، كما درس حياة فلوبير في مجلدات « ابله الاسرة » الثلاثة (١٩٧١ - ١٩٧٢) .

ان « الكينونة والعدم » هو كتابه الاساسي ، وبحس القاريء فيه ، تأثير هوسرل بقدر ما يدور الامر حول فينومينولوجيا ، وتأثير هيدجر في التركيز على موضوع الكينونة ، وبعبارة اخرى ، يعطى المرء وصفا لما يحسه عندما يكون حيا . فالحياة ارتباط مع العدم . ونحن نعيش في عالم طارئة ويجب ان نفرض عليه نمطا معيناً . فلا وجود لجوهر سابق الترتيب ، ونحن نصنع من العالم ما نريد . ورؤية سارتر تشاؤمية في معظمها . فسارتر يحسن ، بمقدار خاص من الجودة ، عرض ضروب الهرب والاعذار التي يجدها معظم الناس لتجنب تحمل مسؤولية افعالهم . ويمثل « سوء النية » الرغبة في التهرب من ثقل الحرية . وهذا الهرب بورجوازي نموذجيا ، ولكن وجود الآخر يذكرنا ، دائما ، بحدودنا (كما يبدو ذلك في صفحاته المذهلة عن السادية والملاوشية) . ووصفه للعلاقات الانسانية يشبه وصف بروسيت ، ولكنه لا يملك مزاج روائي كبير . وعندما يقول « جهنم هي الآخرون » ، فانه يعني جهنما حقا . ورؤيته التشاؤمية تتجاوز ، الى حد بعيد ، التعزية المعنوية التي تأتي في النهاية والتي كان يجب أن تكون مركز الجزء الذي كان يفترض أن يعالج الاخلاق . ومحاكمته هي ان على الفرد ان يتحمل مسؤولية افعاله الخاصة ، وذلك كل الوقت وفي كل الحالات . ويجب أن تصبح الحياة الخاصة مشروعا يمكن وضعه موضع المسألة في كل برهة . واطروحة سارتر هذه غالبا ما انتقدت : فعدم استقرار الحياة قد ينسف الثقة اللازمة لسير الحياة الاجتماعية . فيمكن ان أحب شخصا ما ، اليوم ، لاهجره غدا بالقدر نفسه من الصدق . الا ان اكبر نقد لرؤية سارتر هو الذي ينصب على انعدام مفهوم الميل للاجتماع لديه . فالحرية هي ، دائما ، حرية خارج تدخل الآخرين ، وليست ، أبدا ، في اطار تعملون ممكن معهم .

ان « نقد العقل الديالكتيكي » يقترح - في مستوى اول ، فلسفة التاريخ . وسوف يعد مشروع كل ارادة فردية جزءا من التاريخ بكيته . والذكاء الذي يصف ، به ، سارتر الفرد ينسف هذه المقاربة الاوسع ، وكان ينبغي لتبرير فكرته الكامل أن يعالج في مجلد ثان لم يصدر قط . ولكن الكتاب يظهر ، في مستوى ثان ، سارتر ، مرة أخرى ، في صورته الحقيقية كاخلاقي . فسارتر يظهر التباين بين البشر مأخوذين في « سلاسل » وفي « رهط منصر » . ويقصد سارتر بكلمة « سلاسل » (المثلة تمثيلا طريفا بأشخاص يقفون في الصف في انتظار الباص) ، ضروب الحياة اليومية دون هدف ولا ارادة ، المأخوذة بالنية السيئة ويجمع بينها تشابه طارئ فقط . اما امثلة « الرهوط المنصرة » فهي الرهوط الثورية التي ينتقل أعضاؤها إلى حربة حقيقية من خلال الاشتراك في مشروع جماعي مكرس لتغيير التاريخ . وتتركز نظرية سارتر السياسية على مسألة الكينونة أكثر ، بكثير ، مما تتركز على التدابير الشخصية لحل مسألة الفقر . وتحتوي المحاكمة على شيء من تبرير العنف . فمن يتنكر للرهط « المنصر » يفقد حقوقه . ولا يمكن لمحاولة انتاج رؤية جماعية أن يتحقق الا بالعنف لان سارتر لا يستطيع الافلات من انعدام مفهوم الميل إلى الاجتماع لديه ، وتقويمه لضعف الفرد المستقل يذكر بتقويم روسو ، لكن سارتر لا يدخل احترام القانون نفسه .

ان فكر سارتر السياسي ذو أهمية استثنائية . فقد كان ، دون شك ، أكبر تبصير عن الفردية وسمح على هذا النحو برؤية حدود فكر لا يدمج ، فيه ، مفهوم الميل إلى الاجتماع .

سان سيمون كلود - هنري دوروفروا

(١٧٦٠ - ١٨٢٥)

اشتراكي فرنسي ولد في أسرة نبلاء . وقد اهتم سان سيمون بالفلسفة والعلم وسرعان ما فكر في انه يمكن حل مسائل الحياة

الاجتماعية بفضل المعرفة . وسان سيمون الذي تكون بقرن الانوار اقتنع ، اثر خبرته في الثورتين العنيفتين ، الامريكية والفرنسية ، بأنه يجب اعادة تنظيم المجتمع بصورة منهجية . فانخرط في الدراسة العلمية للانسان والمجتمع - الفيزيولوجيا الاجتماعية - ، ولكن افكاره حول الموضوع لن تنتشر الا خلال العقد الاول من القرن التاسع عشر . ولا يتميز سان سيمون ، المصلح الاجتماعي ، عن الليبرالية الا قليلا في اقتراحاته الاولى ، ولكنه تطور تدريجيا نحو الاتجاه الصناعي وهو نظرية تحتوي على الكثير من العناصر الاشتراكية .

ان تصور التاريخ ، بموجب فيزيولوجيا سان سيمون الاجتماعية ، اصيل . فهو يستلهم الحتمية الميكانيكية لتصور العالم النيوتوني وفلسفة قرن الانوار التقدمية ليكشف عن صيغ متشابكة للتغير التاريخي ، الماضي والحاضر ، وكذلك لاستباق التطور المقبل علميا . والعلم (المعرفة النظرية) والصناعة (وتشمل مجموع الفعالية الانتاجية) هما ، في رأي سان سيمون ، المحركان الرئيسيان للتطور الاجتماعي منذ بداية البشرية وحتى ايلنا .

وسان سيمون هو احد اوائل المفكرين الذين عرفوا خصائص المجتمع الصناعي الوليد (او النظام الصناعي) وحاولوا بيان كيف نما مثل هذا المجتمع على انقاض الاقطاعية . فكل مجتمع ، كما يرى ، يبنى على نظام من المعتقدات ويتفسخ عندما لا تعود لهذه المعتقدات مصداقية . وهكذا عجلت فلسفة الانوار ، بتصديةا للدين ، في سقوط النظام القديم . فيجب ، اذن ، بناء مجموعة جديدة من المعتقدات - العلم الوضعي الحديث - من اجل دعم النظام الصناعي الجديد التالي للاقطاعية . وهذا يفترض ان تحل محل الطبقتين القادتين القديمتين - النبالة العقارية والكهنوت ، عمودي النظام القديم - طبقتان جديدتان صاعدتان - طبقة العلماء والمهندسين والفنانين (في الدائرة الثقافية) وطبقة المتعهدين والصناعيين والمنتجين (في دائرة السياسة وادارة الشؤون ، وهي اقرب الى الجانب العملي) . ومثل

هذه الصورة للمجتمع الحديث توحى ، بصورة ما ، باقامة حكومة تكنوقراطيين ويمكن ، أيضا، ان تعد صورة من صور النغمة الرأسمالية. وهذان التفسيران مبرران لان سان سيمون كان يأمل في رفع الخبراء ، من اي نوع كانوا ، الى مواقع السلطة ، ومهمة هؤلاء الخبراء الرئيسية هي تلبية حاجات الانسان في بنية رأسمالية ، بصورة أساسية ، مبنية على توطيد الملكية الخاصة . الا ان سان سيمون يبدو اكثر جماعية . لا سيما في مؤلفاته للسنوات ١٨٢٠ - ١٨٢٥ : « حول النظام الصناعي » ، « عقيدة الصناعيين » و « المسيحية الجديدة » .

وهو ينتقد ، في هذه المؤلفات ، الاخلاق الفردية الليبرالية ومقاربتها القانونية والميتافيزيكية للقضايا الاجتماعية . وهذه المقاربة ، في تقديره ، سلبية وتفتقر الى الديناميكية ولا تستطيع ، بالتالي ، توفير أسس نظام اجتماعي تقدمي جديد . فالليبرالية لا تستطيع حل مسائل أغلبية السكان - الطبقات العاملة او الكلدحة - التي تعيش حياة ضنكة ولا تملك شيئا ، في حين انها مسؤولة ، مباشرة ، عن خلق ثروات المجتمع .

ويرى سان سيمون ، في كتابه الأخير ، « المسيحية الجديدة » (١٨٢٥) ، انه يجب اقامة دين جديد مستوحى من المسيحية ولكنه يقاد من جانب كبار مفكري المجتمع (العلماء والفنانين بصورة رئيسية) وليس من جانب اللاهوتيين . وسوف يسمح هذا الدين بصياغة ونشر المعتقدات التي تناسب مجتمعا حديثا ، كما ستسمح قوة العلم والصناعة بخلق فردوس أرضي تلبى ، فيه ، كل الحاجات البشرية . فيجب أن تصبح الانتاجية الهدف الاول للمجتمع ، وسوف يمارس مديرون اكفيل السلطة السياسية ، ولن تعود السياسة سوى علم في خدمة الانتاج .

ويرى سان سيمون ان الصراع الطبقي عامل رئيسي في النمو الاجتماعي ، ولكن دون أن يكون عنيفا بالضرورة . وهو لا يتنبأ بمجتمع دون طبقات ، ولكنه يرى ان كل المجتمعات مطبوعة بتقسيم الوظائف .

ففي عهد التصنيع ، مثلاً ، تكون الطبقات الكادحة خاضعة ، بمعنى ما ، لرؤسائها « الطبيعيين » ، ولكن مصالحها ستكون ، في الوقت نفسه ، مندمجة ، بصورة متناغمة ، في المثل الأعلى للمصالح المشترك . وأكثر من ذلك ، فإن كل العاملين ، من العامل اليدوي البسيط الى صاحب المشروع والمدير ينتمون الى طبقة وحيدة ، هي طبقة المنتجين التي يكون هدفها استبعاد غير المنتجين ، الكسالى ، باصلاحات سلمية .. وبعبارة ذلك ، سوف يؤدي التناغم الطبيعي للمصالح التي تجمع بين كل المخترطين في فعاليات انتاجية الى مجتمع متضامن جديد .

وقد عد سان سيمون ، مع فورييه واوين ، أحد ثلاثة مؤسسين للاشتراكية الحديثة . وقد خلق تلاميذ سان سيمون ، بعد وفاته ، مدرسة سرعان ما تحولت الى طائفة - « الديانة السان سيمونية » - مؤيدة لجماعية كلية . وقد استوحى تلميذ آخر لسان سيمون هو أوغست كونت ، مذهبه ليؤسس العلم والفلسفة الوضعيين ، بما في ذلك تصور لما كان يعده العلم الجديد : « علم الاجتماع » (راجع الوضعية) .

سبنسر هيربرت

(١٨٢٠ - ١٩٠٣)

... فيلسوف وعالم اجتماع انكليزي . وقد ربي سبنسر . وهو ابن وحيد ، في جو غير محافظ ومتقشف ، جو مدينة دربي التي كانت في اوج حركة التصنيع ، وقد هياه تائر ابيه لفردية مستقلة وموقف راديكالي في ميدان السياسة واهتمام بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا . وبعد أن أنهى دراسات تغلب عليها صفة التقنية ، بدأ في العمل مهندسا في الخطوط الحديدية ثم صحفيا في جريدة « الايكونومست » . وخلال هذه الفترة ، انخرط سبنسر في العمل من أجل قضايا راديكالية ناشرا مقالات في تنوع من الموضوعات السياسية ، ووضع أسس تحليلات نظرية كرس لها بقية حياته الفعالة . عاش ، بعد عام ١٨٥٣ ، متن

كتاباته ككاتب مستقل (وكذلك من عدة موارث) . وقد عمل لصحف مختلفة و ألف كتابه « الفلسفة التركيبية » الذي نشر في كراريس عديدة بين عامي ١٨٦٠ - ١٨٩٦ . ووصل سبنسر الى قمة شعبيته عام ١٨٨٠ . ولكن صحته بدأت تسوء حوالي خاتمة حياته ، وعانى . في الوقت نفسه ، هجمات المرض والمساجلات الثقافية التي نزلت الى النيل من شهرته كمفكر . والتقلبات التي سممت خاتمة حياة سبنسر تعكس واقعة نلقاها لدى عدد من الفلاسفة السياسيين : فالتصورات التي طورها في عمر النضج تختلف اختلافا عظيما عن التحليلات التي صدرت فيما بعد . ويتساءل المرء عما اذا لم تكن هذه الفروق ، في نهاية الامر ، تغييرات في وجهة النظر وتطورا للأفكار الاولى . او ما اذا كانت تمثل فرقا أساسيا في النظرية .

وما من شك في أن تصوره السلبي لدور الدولة أو المقلل من شأنه والمكانة الاولى التي يعطيها لـ « حرية العمل » موضوعان ثابتان في أبحاثه السياسية في الفترة الاولى وحتى الأخيرة . والتغيير ينصب على نمط الحجج المعطاة لدعم فكرته وعلى طبيعة هذه الأسباب نفسها . ونجد نقطة مشتركة بين كل نظريات سبنسر السياسية هي البحث العقلاني عن أخلاقية علمية . وازدواجيته مطبوعة بتغيير في المقدمات التي نجمت عنها هذه الأخلاقية .

إن النظرية السياسية لبداية حياته معروضة ، بصورة منهجية جدا ، في الطبعة الاولى من « التوازن الاجتماعي » (١٨٥٠) حيث يطور سبنسر مذهباً في الحقوق الطبيعية انطلاقاً من « قانون الحرية المتساوية » . وهو يعترف بأنه ليس مقتنعا حين يحاول تأسيس هذا المبدأ الأساسي للأخلاقية السياسية على ظواهر تكيف مرتبطة بالتطور وبيئتين ، بالمقابل ، بنجاح ، أنه يولد مجموعة من الحقوق الفردية التي تقتضي الاقتراع العام ، حقوق الأطفال والملكية الخاصة وحرية العمل وتأميم الأراضي و « حق تجاهل الدولة » . ونكتشف ، حتى في هذا المؤلف ، شيئا من التوتر الكامن بين تطويرية خفرة والطابع المعيارى ،

في جوهره ، لفرديته . ولكن العمومية المفترضة لقدرات التكيف تسمح لسبنسر بأن ينسب معظم صور البؤس الاجتماعي الى تضيقات غير منصفة على حرية الاشخاص والى تأثير الملكية الخاصة للموارد الطبيعية . فيجب ان يكون لكل الكائنات البشرية حقوق متساوية في الموارد الطبيعية . وليس للحقوق الطبيعية ، في هذه المقاربة الاولى من جانب سبنسر ، من حد سوى الامكانية المتاحة للآخرين للافادة من الحقوق نفسها .

وطريقته المميزة في مقاربة الداروينية الاجتماعية ، في نهاية حياته ، كانت طريقة انتهت ، بها ، معتقداته السوسولوجية ، تدريجيا ، الى كشف معتقداته الراديكالية . وكانت الاهمية المتزايدة التي ينسبها الى الاصطفاء الطبيعي كآلية في التكيف عنصرا رئيسيا في هذا الانتقال . فقد دعم التطور الاجتماعي ، منذ البربرية العسكرية حتى الصناعية المتمدنة ، بتمايز متزايد بين الاشخاص في الوظائف الاجتماعية - الاقتصادية . ويرتبط هذا التطور ارتباطا اساسيا باخضاع مصالح الأقل كفاية لمصالح المتقدمين عليهم . وكل ما يخفف اقصى تأثيرات الاتجاه الطبيعي الى بقاء الافضل لا ينجح الا في تحطيم هذا التقدم التاريخي بسماحه بعزل الكسل وعدم الكفاءة عن تأثيراتها غير الانتاجية وبعدم معاناتهما لنتائج ذلك ، اذ يخلد الكسل وعدم الكفاءة على حساب العاملين والاجيال المقبلة معا .

وفي ضوء هذا المنظور التطوري ، تسحب نظرية عمر النضج السياسية لسبنسر دعمها لتعميم الاقتراع على جميع المواطنين لان النتيجة المحتملة لذلك قد تكون « تشريعا زائدا » . وهو يتخلى كذلك ، لاسباب اكثر غموضا ، عن الفكرة القائلة ان تامين الاراضي ضروري . ويقال ان هذه الحقوق التي تراجع عنها هي مطالبات تتصل بـ « الاخلاق المطلقة » وعلى هذه الاخيرة ، ولو انها صحيحة من وجهة نظر مثالية ، ان تدع مكانها للبحث الاكثر براغماتية عن « اخلاق نسبية » طالما ان المجتمع لم يتطور الى حد لا يعود ، معه ، الاعتراف بالعق في المساواة

عائقا في وجه تقدم اجتماعي كبير . وهذه الحقوق السياسية والقانونية المختلفة تقابل مقتضيات نمو الطبع البشري وفق خطوط تطويرية معروضة في بقية مؤلفات سبنسر . وهي أدوات يمكن أن تستخدم بلوغ الرخاء الأقصى ، في تحليلاته السابقة ، أكثر منها كمكايح للآليات التي يمكن الوصول ، بها ، اليه . وتمثل النظرية المراجعة على هذا النحو تغييرا في الطريقة التي يقيم ، بها ، عداءه للدولة ، إذ ينتقل من اعتبارات العدالة الى اعتبارات المنفعة الاجتماعية المعينة تاريخيا .

سبينوزا باروخ (١٦٣٣ - ١٦٧٧)

ولد سبينوزا الذي ينتمي الى أسرة هاجرت من اسبانيا في هولندا ومات فيها . وهو فيلسوف أقام مراسلات واسعة مع المفكرين الآخرين في زمانه . وتبدو مؤلفاته السياسية ، لأول وهلة ، مجرد توليف لمفاهيم دنية وعلمية وسياسية من العصور القديمة والوسطى والحديثة . ومع ذلك ، فيجب أن يعد فيلسوفا سياسيا رئيسيا لانه يركب ، في الواقع ، بين آراء متغايرة ويتعالى بتاريخ الأفكار وينتج تصورا موحدا وتركيبيا للانسان بوصفه حيوانا سياسيا .

وسبينوزا ، قبل كل شيء ، فيلسوف للاخلاق . ويؤلف مع أرسطو وهيوم ، جزءا من المدرسة اللاخترالية التي ترى أن القيم تفسر وتبرر بالطبيعة البيولوجية للانسان . وهذه الطبيعة والمشاعر المرتبطة بها لا تجدد أفعالنا ، بل تحدد ما سوف يكون الاحسن والاسوأ بالنسبة اليها . وهو يعطي هذه النظرية أساسا ميافيزيقيا ويكملها بنظرية سياسية . ان الواقع المتافيزيقي وحدة يمكن أن تفهم كمنظومة مفهومية او كمنظومة مادية . وما يسميه « الجوهر » او « الله » او « الطبيعة » واقع لا يخضع لاى سبب آخر خلاف ضروراته الداخلية الخاصة . وهذا هو ، على وجه التقريب ، الميدان الحالي للعلوم والعناصر المكونة

للمنظومة - ذرات الهيدروجين ، العصيات ، الثعلب ، الانسان - تنظيم وطبيعة يحددان الصراع الذي يجب ان يخوضه كل فرد ليستمر في كينونته النوعية ، على حساب الآخرين اذا اقتضى امر . ويستطيل سبينوزا بنموذج النزاع المضبوط الذي يميز القسم الاكبر من الفكر السياسي الحديث ، من مكيافيلي حتى ايامنا هذه ، مروراً بآدم سميث ، والذي يأخذ في حسابه الصراع بين العواطف داخل كل فرد وبين البشر في الطبقة السياسية .

ان نوعنا « قسم من الطبيعة وليس امبرطورية في امبرطورية » . ونماذج انفعالنا تحدد جوهر نوعنا وطبيعته . فنحن نحقق طبيعتنا بالرد على هذه الانفعالات ، وهو مالا يجري من تلقاء ذاته . والعناصر الاخرى للطبيعة تواصل ، في البدء ، دربها دون الاهتمام بنا . فالبشر يسقطون ضحايا للحيوانات المفترسة والجراثيم والظواهر المناخية ولا مبالاة البيئة . والمعرفة العلمية لقوى الطبيعة يساعد على اطالة الحياة وتحسينها . ثم يصطدم الانسان بتعقيد طبيعته وطبيعة الكائنات البشرية الاخرى . وهنا ، ايضا ، يؤدي الجهل الى الهزيمة والبؤس ، في حين تكوين المعرفة وعدا ما بالسعادة على الاقل .

وتنجم سعادتنا عن اشباع اقوى عواطفنا واكثرها ديمومة ، ولكن البشر مضطرون بالعواطف الصغيرة والعابرة ولا يتوصلون الى رؤية نتائج افعالهم على مشاعرهم المقبلة . وتصوراتهم المبهمة تقود الى هذه الحالة من عدم الاشباع او البؤس الذي يعد سوبا . وتؤلف المعرفة وضبط الذات افضل استراتيجيات لبلوغ السعادة . فاستنتاجات سبينوزا تكرر استنتاجات سقراط وايبيكتيت وهيوم .

وسوف تدوم الفلسفة الاخلاقية مادام الضياغ الاجتماعي الذي يسببها . اما الفلسفة السياسية ، فلا تظهر ، على العكس من ذلك . الا عندما يكون هناك امل في الافق ، كما في عصر سبينوزا . والخلاص

الفردى ، مهما يكن نموذج المجتمع ، احتمال يتحقق فى احوال نادرة جداً لاننا كائنات اجتماعية بالضرورة كما بطبيعة مشاعرنا . فنحن ملزمون بالاسهام فى الرخاء العام بدعم المؤسسات الاجتماعية لان قوة الافراد ، وبالتالي سعادتهم ، تزيدان بفضل الحياة الاجتماعية .

ويختلف الخلاص الجماعى عن الخلاص الفردى . فيمكن للجماعات ان تساعد اعضاءها على اكتساب الفلسفة الحقيقية او ان تمنعهم من ذلك ، ولكنها لا تستطيع اكتسابها بنفسها . فليس البشر ، فى اغلبيتهم الكبرى ، المستوى اللازم لجعل جماعاتهم عقلانية وسعيدة ، وفرص الحكماء فى ان يصبحوا رجال دولة من القلة بحيث لا يمكن توقع تحسن سياسى فجائى وذى دلالة . ومهمة الفيلسوف الاخلاقى المتحول الى مفكر فى السياسة هي ان يفهم ، فى ضوء المعرفة التاريخية ، لماذا نجحت السياسات او اخفقت . وسوف يبين ، ايضا ، اقدر المؤسسات السياسية على حل المسائل التى تثيرها الطبيعة البترية والبيئة ، وذلك مع حيبان حساب للسباق التاريخى الذى تقع ، فيه ، هذه المؤسسات .

ويرى سبينوزا امراً ذا دلالة خاصة فى كون اغلبيّة الناس التى تمارس الفلسفة تفسر العالم وتتصرف وفق مجازات شعرية او اساطير ، المجازات والاساطير الدينية . ان الاساطير تجعل المجتمع ممكناً ، فى مستوى اول ، ولكنها تشكل ، ايضا ، خطراً كبيراً على المجتمع والفلسفة . والدين ، منظوراً اليه على انه يشمل الايدولوجية والثقافة المدنية ، يقوم بوظيفة اساسية بقدر ما يشجع الفضيلة المدنية والتضامن الاجتماعى .

وهو لا يؤدي دوره عندما يملك الكهنة نفوذاً سياسياً وعندما تؤخذ الاساطير حرفياً . وسبينوزا نصير مطلق للديمقراطية . فهي تسمح بتركيز الجهود الجماعية للمواطنين وبترجيح مصالحهم . ولكن المؤسسات الديمقراطية تبقى مثلاً اعلى لانها تفترض ان يكون الشعب

معتدلاً ومتصفاً بثقافة مدنية تقليدية ، وكذلك بمستوى حياة وتربية مقبولين . ويجب الاكتفاء باللجوء الى الملكية والاستقرائية ، طالما بقيت هذه المقتضيات غير ملابة مع ترتيبهما لرد عيوبهما الى الحد الأدنى وتحضير الشعب للديمقراطية .

ستالين جوزيف فيساريونوفيتش

اسم مستعار والاسم الحقيقي هو

ج . ف . دجوغاتشفيلي

(١٨٧٩ - ١٩٥٣)

رجل دولة سوفياتي . صاغ ستالين الذي كان ، في البدء ، تلميذا للينين صورة للماركسية تدعم النظام الذي كان قد أصبح قائده غير المنازع . ويستعمل مصطلح (الستالينية) لوصف وانتقاد الافكار والسياسات السلطوية والقمعية لستالين والاتحاد السوفياتي . ويستعمل المصطلح ، أيضاً ، بصورة أقل ضيقاً ، لوصف الوجوه القمعية لاحزاب شيوعية أخرى او أنظمة سياسية أخرى .

ستيرنر ماكس

اسم مستعار ليوهان كاسبار شميدت

(١٨٠٦ - ١٨٥٦)

فيلسوف ألماني . بشر ستيرنر بصورة من الانانية الاجتماعية في كتابه « الفريد وملكيته » (١٨٤٥) . وقد مارس هذا الكتاب تأثيراً على ماركس والتيار الفردي للفوضوية ، وعلى مفكري اليمين في تاريخ أحدث (راجع الهيغلين الشباب) .

سقراط

(٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م)

« قدم الاتهام ميليتوس بن ميليتوس من بيتوس ضد سقراط بن سوفرانيكوس من الوبيس . فسقراط مذنب بعدم الاعتراف بالآلهة التي تعترف بها المدينة وبإدخال آلهة أخرى . وهو متهم ، أيضا ، بافساد الشباب . وقد طلبت عقوبة الموت » (ديوجين لارتيوس : حياة افلاسة ، الجزء الثاني ، ص ٤٠) . وقد حكم على سقراط أثينا بالموت من جانب هيئة محلفين مؤلفة من مواطنيه عام ٣٩٩ ق.م . وقد اعتبر الاتهام في زمانه ، كما يعتبر اليوم ، مبهما الى اقصى حدود الابهام ، كما اعتبر العنصر الديني مصطنعا . وسقراط حكم بالموت بسبب نشاطه الفلسفي الذي لم يكن شعبيا . فقد سحق الانينيون ، اذا استعملنا مجازة الخاص ، النمرة (الذبابة الكبيرة) التي كانت تثير غيظهم بمساءلتهم حول كل شيء وبمطالبتها الناس بالدفاع عن موقفهم (التمجيد ، ٣٠ د - ٢١ أ) . الا ان أثينا كانت ديمقراطية فخورة بتسامحها . ومصر سقراط ، كافكاره ، يطرح أسئلة غير محسوبة حول التهديد الذي يشكله المثقفون بالنسبة للدولة . وقد طورت أكثر التفسيرات تنوعا لحياته وفكره . وأكثر الآراء شيوعا مطبوعة بتبسيطات مفرطة . فقد عد سقراط ، في الوقت نفسه ، ليبراليا فرديا ورجعيا تسلطيا . ويستند هذا الرأي الثاني الى واقعة لا تدحض هي ان سقراط اثر في عدد كبير من المدافعين عن الارستقراطية الذين كانوا يشكون بالديمقراطية . والواقع هو اننا نعرف القليل من الامور حول حالة سقراط الذهنية ، ووضعه الاجتماعي ، نفسه ، ليس واضحا . ولم يمكن استخلاص حياته الشخصية انطلاقا من مختلف السر اللاحقة ، وبما انه لم يكتب ، هو نفسه ، شيئا ، فيجب علينا استخلاص افكاره انطلاقا مما كتبه كسينوفون وأفلاطون في محاوراته الاولى . وكسينوفون يقدمه كمفكر تقليدي ، في حين يبين افلاطون لماذا يجب ان نعد فكره تحديا ثقافيا . فسقراط ، كما يقول

أفلاطون ، يلح ، باستمرار ، على الفكرة القائلة أن الحكمة في السياسة تستند الى كفاءات ، وهي تفترض فهما ثقافيا لكل ما يفعله المرء ، والقدرة على تعليمه . وكان يرى أن لسياسة أثينا ، بصورة أساسية عيبين يرتبط الاول في كون القرارات الهامة تتخذ اثر اقتراع بالاغلبية ، في حين أنه ليس لدى معظم الناس الوقت ولا الاستعدادات لاستيعاب نتائج القرارات بأفكارهم . والعيب الثاني يقع في كون القادة السياسيين تابعين للأغليات . فهم في حاجة أن تدعمهم هذه الاخيرة في برهة الانتخابات ، وعلى الرغم من أن المدينة تقتضي مواصفات ثقافية من اطباها أو مهندسيها ، فان السلطة السياسية لا تستند الى الكفاءة بل الى الحصول على موافقة الشعب . وغالبا ما يبين سقراط أن أشهر الشخصيات العامة تفتقر الى التماسك الثقافي .

وغالبا ما جرى ، أيضا ، التركيز على كون سقراط يصدم الاغريق بثبته عزم الشباب الموهوبين عن الانخراط في السياسة . وهو يرى أنهم مهددون بأن يسيئوا الى الآخرين وإلى انفسهم طالما لم يعوا جهلهم في ختام تأمل سياسي وفلسفي قاس . فلا يمكن للخبرة العملية المركبة مع تبريرات ثقافية واهنة أن تكفي لصنع سياسي جيد . فيجب أن يكون هذا الاخير قد اكتسب معرفة نوعية بقيادة الشؤون السياسية . وبالتالي ، يجب أن نجرؤ على القول بأن سقراط الذي يجهل الاجراءات حين يرأس اجتماعا هو سياسي أثينا الحقيقي (غورجياس) .

ان هذا الاحاح على ضرورة المعرفة الفلسفية يهدم أسس التأكيد الذي يقول ان الديمقراطية نظام سياسي ناجع أو عادل . ونستطيع ان نرى ، هنا ، أصل الرأي الأفلاطوني حول ضرورة اسناد السلطة السياسية الى الذين يمتلكون المعرفة . وإذا كان للمعرفة هذا المقدار من الاهمية ، فانه لا تعود لحرية المناقشة والعمل قيمة ذاتية . وسقراط ينتقد حريات أثينا بقوة . فهو يسخر ، في « المينيكسوس » ، من خطاب توسيديدي في جنازة بيريكليس ، ويهاجم ، في « غرجياس »

السياسيين العاجزين . وهو يفضل اوليغارشيئي سبارطة وكريت الصارمتين اللتين تعد التربية الاخلاقية والانضباط ، فيهما ، هامتين .

ومع ذلك ، فقد انجز سقراط كل واجباته المدنية ، بما فيها الخدمة العسكرية . ففي « الكريتون » ، يتخيل ، اذ يعرض عليه الافلات من حكم الموت ، كيف ستحكم اثينا بقانونه . وليس هذا ماكان متوقعا . وتنجم عن ذلك مسألة اساسية : كيف التوفيق بين التحليل السياسي الذي يظهر في « الكريتون » والحجج المعالجة في « التمجيد » والتي يجب عليه ، بموجبها ، ان يتابع واجبه في التفلسف حتى لو طلبت اليه محكمة التوقف عن ذلك ؟ ان المظلمين منقسمون جدا حول هذه النقطة . ولكن « الكريتون » سواء اكان متوافقا مع بقية فلسفة سقراط ام غير متوافق ، يدخل افكارا اساسية :

١ - الدولة شبهة باب . فعلى المواطنين ان يطيعوا الدولة لانهم يتلقون منها مزايا ولان التبعية واقعة لا ارادية ، بل طبيعية .

٢ - العلاقة بين الدولة والمواطن غير متناظرة ، على صورة العلاقات بين السيد والعبد ، بين الاب والابن . فلا يستطيع المواطن ان يرد ضربة مقابل ضربة ، ويجب ان يعرف كيف يقبل اللامساواة في المعاملة .

٣ - الحياة في مدينة يستطيع المرء مفادرتها بحرية ولكنه يبقى فيها تعادل القبول الضمني باطاعة قوانينها .

٤ - وأخيرا ، فان عصيان قانون واحد يعني اظهار روح عصيان لجملة النظام السياسي .

ويمكن ان نفهم لماذا كان سقراط يستطيع ان يعتقد ان هذه التاكيدات تنطبق على شروط مثالية . ولكن السبب الذي كان يرى ، من اجله ، ان الامر هو كذلك بالنسبة لقوانين اثينا يبقى غير واضح .

السلطان (١)

مدلول السلطان دائم الحضور في الخطاب والتحليل السياسيين .
الا أنه ، مثل الكثير من المفاهيم التي تولف الخطاب السياسي ، يعرف
ويستعمل بصورة مختلفة من جانب مختلف المطلقين . وبالفعل ، فقد لمج
بعض المعلقين المعاصرين الى أن السلطان « مفهوم موضع مساواة أساسية
يتنازع معناه ومعايير تطبيقه الى الابد .

الا أن معظم المطلقين متفقون ، على الرغم من خلافاتهم حول تعريف
هذا المفهوم ، على القول بأن « السلطان » يضع ، على الأقل ، موضع
انعزل عاملا يؤثر في مواقف الآخرين وفعالهم .

وتشتق كلمة «Pouvoir» (السلطان) من «Potestas» و «Potentia»
باللاتينية ، وهو ما يعني « القابلية » (والكلمتان مشتقتان من فعل
«Potere» وهو يعني : كون المرء قادرا) . وكانت كلمة «Potentia»
تعني ، بالنسبة للرومان ، قدرة شخص (أو شيء) على التأثير في الآخرين
(أو قابليته لذلك) . أما «Potestas» فلها معنى الصق بالسياسة ، فقد
كانت الكلمة تشير الى القابليات الخاصة التي يمتلكها الأشخاص الذين
يتواصلون ويتصرفون معا : ونحن نقبل ، اليوم ، هذه المقاربة ، جزئيا
حين نقول أن العدد يصنع القوة . وكان شيشرون يفرق بين السلطان
والسلطة عندما قال : « السلطان للشعب والسلطة لمجلس الشيوخ » .

ومن المهم أن نلاحظ أنه قد جرى التمييز بعناية بين السلطة ومفاهيم
قديمة أخرى ، كالسلطة والقسر والقوة والعنف . الا أن هذه التمييزات

(١) اخترنا هذا المصطلح ترجمة للمصطلح الفرنسي Pouvoir الذي جرى العرف
على ترجمته بكلمة « السلطة » . وهذا الاختيار ناجم عن رغبتنا في تجنب الخلط
بين كلمتي Pouvoir و Autorité وكلاهما يترجمان الى العربية بكلمة
(سلطة) . وليس في هذا الاختيار شيء من الاختصاص بطى اعتبار أن اللفظة الفرنسية
وما يقابلها باللغة الانكليزية Power تعنيان ، في الوقت نفسه ، الحكم
والسلطة والقوة والسلطان والنفوذ .
الترجم

والتفريقات توقفت وزالت منذ القرن السابع عشر . فقد دعمت الثورة العلمية محاولات جعل دراسة السياسة على أكثر ما يمكن علمية وضبطا وكان توماس هوبز أحد أوائل الفلاسفة الذين توسعوا في استعمال اللغة العلمية في دراسة السياسة - وفي « السلطان » خاصة . وهوبز الوفي للغة العلم الحديث التصورية والمكانستية يعيد تعريف السلطان بوصفه علاقة سببية ، علاقة بين « عامل » فعل ، مبادر ، و « عامل » سلبي .

وعلى الرغم من أن لهذه الصورة للسلطان ، صورة العلاقة ، كل مزايا البساطة ، إلا أنه بقيت بعض الصعوبات . فعلى سبيل المثال ، لم يكن هوبز يستطيع التخلي عن وجهة نظر أرسطو القديمة التي تقول أن لكل الأشياء هدفا وأن العمل البشري يتضمن ، بالضرورة ، تصورا ما للخير . وهذه النقطة واضحة وضوحا خاصا في ممارسة السلطان . فالتساب السلطان وممارسته مرتبطان بشبات ، فيما يتعلق بالكائنات البشرية ، يكون عميل ما يملك رؤية معينة للخير والنية لتحقيقه . (ومن النافل أن نقول أنه لا وجود لظاهرة مثل هذه في العلوم الفيزيائية) . وأشخاص عالم هوبز الانانيون يعيشون في عالم ندرة وكل عميل يحاول أن يحقق ما بعده خيرا له ، وهو خير يختلط مع تلبية رغباته ، ومن أجل ذلك ، يرى هوبز أن البشرية ميالة إلى السعي وراء السلطان (الليفيثان ، المجلد الاول ، الفصل الحادي عشر) .

ونجد تنويعات لهذه الآراء الهوبزية في كتابات علماء الاجتماع والفلاسفة الاجتماعيين في القرن العشرين . فماكس فيبر يعرف ، مثلا ، السلطان على أنه « احتمال أن يمارس فاعل ما ، في علاقة اجتماعية معينة ، إرادته الخاصة » ضد مقاومة الآخرين (الاقتصاد والمجتمع ، الجزء الاول) . فصورة هوبز الميكانيستية لم تفقد نفوذها ..

أما بالنسبة للسلوكيين - وخاصة ذوي الاتجاه « التعددي » منهم - فإن ممارسة سلطان ما هي علاقة يحاول ، فيها ، ممثل (أ) ، بصورة مرئية وملحوظة ، تحريض فاعل آخر (ب) على فعل ما يريده (أ) منه

ولكنه اي (ب) ، لا يفعله في ظروف اخرى . واذا نجحت « محاولة سلطان » (آ) ، فاننا نقول ، اذ ذاك ، أن للفاعل (آ) سلطانا على (ب) فيما يتصل بـ « النزاع الخاص الذي كانا مختلفين ، بصدده ، اختلافا صريحا » . وقد سادت هذه المقاربة لـ « السلطان » ، حتى عهد قريب ، العلم السياسي ، ولاسيما في الولايات المتحدة .

الا أن تصور « السلوكيين التعدديين » للسلطان عانى ، في السنوات العشرين الاخيرة ، هجمات متزايدة العنف ، وليس ذلك لانه مغلوط بقدر ما هو لانه متحيز ولا يتصدى لفهوم السلطان الا من زاوية واحدة ، ومن هنا اتى بعث « الوحيد البعد » الذي لحق به (راجع لوكز ، السلطان : وجهة نظر راديكالية) . ان السلطان السياسي هو ، بموجب التصور « الثنائي البعد » الذي طرحه بيترباشراش ومورتون بارانز ، مثل وجه جانوس ذي الصفحتين . وهما يعترفان ، بسهولة ، بأن التعدديين على حق فيما يتعلق بمظهر او « صفحة » للسلطان ، ولا سيما السلطان الذي يمارس بصورة صريحة وملحوظة . ولكن للسلطان صفحة اخرى ، صفحة مخبوءة . فقد يحدث ، في بعض الحالات ، أن يمارس السلطان خفية وان لا تمكن ملاحظته مباشرة . فيستطيع (آ) مثلا ، أن يمارس السلطان بضبطه لبرنامج المداولات ، وبالتالي بقصره المناقشة والمداولة واتخاذ القرار على قضايا لا تهدد مصالح (آ) ، او يستطيع (آ) ، أيضا ، أن يفيد من ضروب نفوذ دخلت في النظام السياسي وتنزع الى ترجيح مصالح (آ) على حساب (ب) ، او قد لا يريد (ب) ، مستبقا الهزيمة والعواقب ، أن يجابه (آ) في قضية خاصة ايضا . فكوننا لا نستطيع ملاحظة اية مجابهة او اية محاولة لممارسة سلطان لا يعني ، حتما ، انه ليس هناك اي سلطان يمارس . وعلى العكس من ذلك ، فقد يعني هذا حقا ، أن سلطانا ما يمارس بصورة اشد كفاية .

وقد هوجمت وجهتا النظر هاتئنا - الوحيدة البعد والثنائية البعد - بدورهما ، من جانب مقاربة اخرى هي : وجهة النظر « الثلاثية الابعاد » . فيري ستيفن لوكز (السلطان ، وجهة نظر راويكالية) ان النقد

الثنائي البعد للفكرة التعددية لا يمضي الى بعيد بصورة كافية . ذلك انه على الرغم من ان وجهات النظر الثلاث تتفق على افتراض وجود سلطان (٢) على (ب) عندما يؤثر (٢) في (ب) « بصورة معاكسة لمصالح (ب) » ، فان الوجهتين الاوليتين لا تطرحان على ذاتهما السؤال الصعب حول معرفة ما اذا كان المتنازعان الامكانيان يعرفان مصالحهما الحقيقية . وينصب اعتراض لوكر على كون الاجابة عن هذا السؤال تبقى ملتزمة دون تبرير دقيق غالبا . ذلك ان (ب) يمكن ان يخطيء بشأن مصالحه الخاصة . وبالفعل ، فإن نجح طريقة يستطيع بها ، (٢) ان يمارس سلطانا ما على (ب) هي ممارسة تأثير على ما يرى (ب) انه مصلحته الخاصة في اتجاه مطابق لمصالح (٢) . فاذا استطاع (٢) ان يدس لدى (ب) تفسيراً مغلوطا لمصالح هذا الاخير الخاصة ، وان يفيد من الوضع ، فان سلطان (٢) يكون ، اذ ذاك ، شبه كلي ويزيد حجمه من حيث انه غير مرئي ، ، عمليا ، من جانب من يمارس عليهم .

وتكشف وجهة النظر الثلاثية الابعاد في السلطان ، بالحاجها على مدلول المصالح « الموضوعية » ، عن مشابه مع مدلول « الوعي الزائف » . فالشخص الذي يعاني وعيا زائفا يتخيل ان مصالحه « الذاتية » او المدركة - تلك التي تفرضها طبقة او طائفة او مجموعة مهيمنة - هي مصالحه الواقعية او « الموضوعية » وقد تكون هذه الاخرة مصالح فردية ، او مصالح مجموعة او طبقة . ولكن لوكر يلح على ان هناك ، ايضا ، مصالح نراها كذلك لاننا ، ببساطة ، كائنات بشرية - وهي فكرة تعود الى كانت اكثر مما تعود الى ماركس . فللكائنات البشرية وعت ذلك ام لم تعه ، مصلحة في ان تكون مستقلة (او مصلحة متعالية اذا استعملنا تعابير كانت) . وهكذا يمكن ان نرى ان المبيد الذين يعدون وضعهم طبيعيا وعاديا والمستخدمين الاجراء الذين لا يطلقون اي حكم نقدي على النظام الرأسمالي و « المنبوذين » في الهند الذين يقبلون نظام الطوائف الهندوسي ، يمكن ان نرى ان هؤلاء ، جميعا ، لا يعون مصالحهم الموضوعية .

وليس هناك ما يبعث على العجب في كون شطر كبير من نقد وجهة النظر الثلاثية الابعاد في السلطان قد تركز على تصور المصلحة الموضوعية شبه الكانتية والماركسي الجديد . فهذا النقد ينصب ، ايضا ، على الفكرة القائلة ان « السلطان » مفهوم « قابل للمساءلة في جوهره » . فتنقاد لوكز يدعون انه لا يستطيع ، مع بقائه على تماسكه المنطقي ، ان يزعم ان السلطان قابل للمساءلة في جوهره وان وجهة نظره الثلاثية الابعاد متفوقة على غيرها ، تحليليا ، في تصور مفهوم السلطان (راجع اوبنهايم وغراي) ويدعي نقاد آخرون انه لا يمكن تطبيق هذه الرؤية الثلاثية الابعاد وروزها اختباريا ، في حين يزعم المدافعون عنها (وخاصتنا غافنا) ان ذلك ممكن .

وهناك مساجلة اخرى معنية بعدم التوافق الظاهر بين المقاربة « القصيدة » والمقاربة « البنيوية » للسلطان - فكل ممارسة للسلطان تقتضي ، حتما ، بالنسبة للاولى ، نوايا عامل قابل للتعين . وبالمقابل ، فان النوايا في نظر الثانية ، لا تلائم وجهة النظر التحليلية لان السلطان ينتمي الى « بنى » اجتماعية لا شخصية وليس الى عملاء فرديين ، الى اهدافهم ومطامحهم . فالانظمة الاجتماعية - الاقتصادية بنى تتولد من ذاتها لا يتدخل ، فيها ، الافراد الا بوصفهم « فاعلين » قابلين لتبادل الادوار ويمكن ابدالهم بسهولة - لا يمكن ربط وجهة النظر البنيوية هذه في السلطان بأي منظور سياسي او ايدولوجي خاص . وبالفعل ، فهي مشتركة ، في صيغ مختلفة ، بين علماء الاجتماع المحافظين (تالكوت بارسونز) وبعض الماركسيين المحدثين (لويس آلتوسر ونيكوس بولانتزاس) . ويلمح بعض المنظرين الى ان المنظرين متوافقان ، بعد كل شيء ، على اعتبار ان لكل منهما علاقة دياكتيكية مع الآخر (راجع لوكز : ابحاث) . واقترح ميشيل فوكو ، في وقت احدث ، مراجعة كاملة لمفهوم « السلطان » . ويلج ميشيل فوكو ، بمحاولته تجاوز فكرة هوبز وفيرر السلبية او الصراعية ، على ان لعلاقات السلطان سلطانا على اعطاء السلطان .

ولا يمكن نسبة هذه المساجلة المستمرة حول السلطان الى نقص في براعة من يقترحون مختلف التحليلات . وربما كان السبب هو ان

« السلطان » مفهوم مركزي للخطاب في السياسة غالبا ما جرى الاعتراض على معناه بهذا القدر من القوة . وعلى كل حال ، فان اقتراح تعريف ان يكفي ، بالتأكيد ، لحل الخلافات على اعتبار ان التعريف لا يعني تجنب المساجلة بل الاشتراك فيها .

السلطة

نفهم السلطة اليوم ، في السياسة والحقوق ، على انها الحق في انجاز عمل ، بما في ذلك سن القوانين وممارسة الحقوق الاخرى المرتبطة بالوظيفة الحكومية . ويجب تمييزها عن السلطان مفهوما على انه امكانية الاكراه على الطاعة . وهذا التصور للسلطة اثار مجادلات لانهاية لها . وتتصل هذه المحاولات بقضية الالتزام السياسي ، من جهة ، وبالمسائل المتعلقة بحرية الافراد وحقوقهم واستقلالهم من جهة اخرى . ولكن لمصطلح السلطة معان متعددة ، وتحليل العلاقات الفردية التي تتضمنها اساسي من اجل فهمها .

ويمكن ان نميز بين مقاربتين في تفسير علاقة السلطة . فهناك :
اولا - المقاربة الواسعة والكلاسيكية السائدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة والتي ترى ان مدلول السلطة يشير الى كل منظومة سلطان او الى كل تنظيم اجتماعي يعد مشروعا من جانب المخترطين فيه . ويقال ، في هذا الاطار ، ان نظاما ما هو سلطة لا للدلالة على نمط حكومي ، بل للدلالة ، فقط ، ان على وجود نموذج خاص من المواقف داخل مجموعة من الافراد حيال نمط التبعية الذي يخضعون له مهما كان هذا النمط . وتصبح السلطة ، اذ ذاك ، ظاهرة عمومية تقابل المجتمع المنظم وتشمل نماذج علاقات مختلفة عن بعضها جديرا . ومكس فيبر هو الذي عبر افضل التعبير عن هذا التصور بانضاجه تيولوجية لمنظومات السلطة السحرية والتقليدية والقانونية - العقلانية التي تشكل تصنيفا يستنفذ « منظومات السيطرة » .

وبالمقابل ، تصورت الفلسفة الحقوقية والسياسية الغربية مقارنة للسلطة أكثر ضيقا من نظريات متعلقة بظهور الدولة الحديثة ومواصفاتها. وفي هذه الحالة ، يستخدم مدلول السلطة لتعريف الطبيعة النوعية للعلاقات - التي ربما كانت جديدة - بين الحاكم والمحكوم ولتمييزها عن نماذج أخرى من العلاقات تميل الى الاختلاط معها . والتأكيد التالي لحنة آرندت يلخص هذه المقاربة جيدا : « اذا كان يجب تعريف السلطة ، فينبغي ان تقابل ، في الوقت نفسه ، بالقصر عن طريق القوة وبالاتناع عن طريق الحجج » .

ونلقى الطابع النوعي لهذا التفسير للسلطة في استعمال مصطلحات تتصل بالسلطة في الفعاليات البشرية . فهذا المدلول ، مهما يكن الميدان الذي استعمل فيه ، استخدم في تأكيد او دحض نموذج خاص من الاقتضاء فيما يتعلق بسلوك الآخرين او قناعتهم . وهناك صور عديدة تعد تجليات للسلطة : المعتقدات والمذاهب والآراء والوصايا والكتب المقدسة التي يجري ، فيها ، تصور الاجابة المتوقعة على صورة المعتقد أو العقيدة أو الثقة ، وكذلك ، أيضا ، القوانين والندساتير والقرارات القضائية والوامر والوصفات الأخرى التي يفترض، فيها، أن تنظم السلوك . وقد نسبت السلطة الى أشخاص من مختلف الأنواع : مشرعين ، قضاة ، موظفين ، آباء ، معلمين ، خبراء ، مثقفين رجال دين ، أنبياء ووسطاء آخرين . وهؤلاء الأشخاص مزودون بالسلطة ، يملكونها أو يمارسونها ، يتكلمون أو يتصرفون بسلطة ، يشكلون سلطة ، يعدون سلطة في بعض القضايا . والسلطة التي يدعونها أو يملكونها معترف بها ، مضمونة ، منكورة ، متحدة ، متبعة ، موضوعة موضع المسائلة . ويمكن التخلّص منها أو احترامها ، كما يمكن أن يفقدوها .

ان هذا المدلول معقد ويقتضي دراسة مقارنة لمختلف صور السلطة. الا انه يمكن استخلاص موضوع كامن في مختلف استعمالات المصطلح . فمزية التركيز على خطاب السلطة هي انها تعيد الى ذاكرتنا كوننا

حيال صيغة نوعية من الاتصال بين شخص يتحدث ، يصدر تصوصا ومتلق يصدر اجابات . ويمكن ان نقول ، بصورة تقريبية ، ان الكلمات سلطة بالنسبة للمستمع عندما يعترف هذا الاخير بانه سيوليها قيمة ، لا بموجب حكمه الشخصي على صدقها ، بل لان هذه الكلمات صادرة عن متحدث يعد ، بسبب خاصة ما مرتبطة بشخصيته ، جديرا بالثقة .

والسلطة تكون ، اذ ذاك ، مفهوما علاقيا . ودلالة « سلطة الكتب المقدسة » و « سلطة الكنيسة » و « السلطة الابوية » و « السلطة البرلمانية » يجب ان تفهم بالرجوع الى العلاقة النوعية الحاصلة بين اربعة عناصر : المتحدث واقواله ، المستمع والاجابة . فضلا عن ذلك ، فان هذه العلاقة القائمة على الاتصال متميزة عن العلاقات القسرية - لان الموافقة المطلوبة تستند الى الاعتراف المسبق بالمتحدث وليس سلطانه الناجح في احداث تأثيرات غير مبتغاة . وهي متميزة ، ايضا ، عن علاقات الاقتناع او النصائح لان المطالبة لا تتوقف على حجج مكرسة لاستمرار قبول المستمع لما يطلب منه .

ولمفهوم السلطة بنية اساسية . فلا يمكن لنظام سلطة سياسية ان يوجد مالم يتوقف الذين يقومون ضمن دائرة تشريعه عن تطبيق موافقتهم على حكمهم الشخصي على ما ينص عليه القانون . ويعرف جوزيف راز ، في تحليل توضيحي ، فعل السلطة الحكومي بوصفه « سببا حصريا » للعمل . فالحكم لا يحتاج ، حين يتخذ صورة تعبير عن سلطة ، الى الحصول على اجماع مسبق على الشرعية الخاصة الناجمة عن القانون .

الا ان الادبيات حول السلطة تكشف عن صياغات متباينة جدا وملتبسة ، غالبا ، حول ما يسمح به ويمنعه مثل هذا الخضوع للسلطة . فبعضهم يرى انه يقتضي ، ببساطة ، تخلي المرء عن حقه في التصرف وفق حكمه الخاص ، ولكنه يبقى متوافقا مع امكانية عدم الموافقة على ما هو منصوص عليه . فالسلطة تسمح ، هنا ، بـ « الموافقة

دون اليقين » . وقد شكل مدلول السلطة هذا ، بالنسبة لسبينوزا ، أحد مفاتيح التوفيق بين الولاء السياسي وحرية التفلسف التي كرس لها « المطول اللاهوتي - السياسي » (١٦٧٠) . ولكن آخرين (كونت مثلا) يرون ان السلطة تقتضي التخلي عن « الروح النقدية » لصالح الثقة بأفعال السلطة الى حد ان نموذج الالتزام الذي تقتضيه السلطة يجعل كل ممارسة لـ « الفلسفة السلبية » غير مشروع . ولا يبدي قسم كبير من الكتابات حول السلطة اختيارات في هذا الوضوح . بل غالبا ما يبدو ان الادبيات التي تعالج مسألة التوافق بين السلطة والاستقلال قد نست مايدور الامر حوله في قضية الالتزام السياسي .

ان قرارا تنظيميا له صفة السلطة لا يمكن ان يوجد ما لم يكن هناك معيار تحديد عام ومعترف به او « قاعدة اعتراف » تسمح بتعيين هوية المزودين بموقع سلطة . ومع ذلك ، فان قرارا يتخذه من يتولى منصبا ما بشكل يتفق مع الاجراءات الدستورية القائمة لا يكفي لتوفير سبب للتصرف ما لم تكن لهذا الشخص ، ايضا ، سلطة في المجال المعني بقراراته او الا اذا بدت قراراته تعكس قيما مقبولة ، بصورة عامة ، من جانب الجماعة . فتصبح السلطة الثقافية ، اذن ، النموذج الاصلي للسلطة السياسية. وغالبا ما يدافع المؤلفون عن تصورهم الخاص للسلطة السياسية مستندين الى الامثلة التي تدور حول « سلطة الخبير » او « سلطة المعرفة » مؤيدين ، بذلك ، التفسير الذي يقول ان السلطة السياسية يجب ان تقوم على المعرفة المتفوقة والحصافة والخبرة او الاطلاع الاستثنائي على الحقيقة المتصلة بالطريقة التي يجب ان ينظم بها ، المجتمع . وقد أدت هذه المقاربة بمؤلفين عديدين الى الحكم على التصورات الشكلية والقانونية للسلطة بأنها « مشوهة » . وهكذا يثور غدامر ضد سبينوزا و « الانوار » لانهم لم يفهموا ان « سلطة الاشخاص تقوم ، في آخر الامر على الاعتراف والمعرفة - ولا سيما على وعي المرء كون الآخر متفوقا في حكمه وادراكه ، وبأن حكمه يسود لهذا السبب ، اي بأن له الاولوية على حكمه الخاص (الحقيقة والمنهج) . ويمكن ان تقرب هذه الفكرة من التاكيد الذي يقول ان مدلول السلطة

الحقيقي قد زال من العالم الحديث على اعتبار ان الربية الحديثة قد حطت من شان المستبقات الاستمولوجية لكل منظومة سلطة سياسية حقيقية .

وفضلا عن ذلك ، تصعب الاحاطة بمفهوم السلطة لانه غير مستقر ويتحول بموجب المكان الذي يحتله داخل نظريات اوسع تتعلق بالطبيعة والمصير البشريين : وهكذا ، مثلا ، ترد المسألة الى مسألة الاسس التي يفترض ان تستند اليها السلطة في نظر الناس الذين يسلمون بشرعيتها . فاذا عدت السلطة السياسية قائمة على المعرفة المتفوقة او الاطلاع الاستثنائي على الحقيقة ، فانه يستحيل على شخص ما ان يكتسب حكما او ان يقدر انه قادر على صياغة حكم بوضعه نفسه على مستوى متولي السلطة ذاته . وبالمقابل ، فاذا فصلت السلطة عن اللجوء الى المعتقد وقامت على قبول من تتوجه اليهم ، فانه لا يوجد ، اذ ذاك ، من حيث المبدأ ، عدم توافق بين قبول السلطة وتشكيل حكم مستقل . ومن وجهة النظر هذه ، ما من شك في ان اعدادات الصياغة من جانب الفلاسفة مثل هوبز وسبينوزا هي التي يجري ، بها ، المنعطف الرئيسي لفهمنا للسلطة . فقد وصلوا ، في سياق أزمة سياسية - دينية ، الى تصور السلطة كاصطناع من جانب الانسان يجب الاعتراف بكونه كذلك من جانب جميع المعنيين به . ولكن العالم السياسي والثقافي لم يتوقف ، ابدا ، عن طرح اسئلة حول هذه المسألة المتصلة بالفلسفة السياسية ، وحدود هذا المفهوم غدت من اوسع الحدود ممهدة ، بذلك ، الطريق امام تصورات ماكس فيبر .

النزعة السلمية

هي المعتقد الذي يقول ان كل الحروب سيئة مهما كانت قيمة القضية التي يقاتل المرء من أجلها ومهما يكن التهديد الذي يتعرض له بلده . وغالبا ما قام هذا المعتقد على قناعات دينية ولكن له ، أيضا ، جذورا انسانية وسياسية . فالنزعة السلمية مرتبطة بمقاومة الحرب ، ولكنها

لاتتغايين مع هذه المقاومة بقدر ما تكون بعض الحركات معارضة للحرب
لاسباب لاتنتهي الى النزعة السلمية وبوسائل غير سلمية .

وتعود النزعة السلمية ، في البلدان الغربية ، الى المسيحيين الاوائل
الذين فسروا حرفيا ، وصية الانجيل بـ « عدم المقاومة بالشر » وبادارة
الخد الآخر لمن صفع الخد الاول . وهناك مسيحيون رفضوا الخدمة في
الجيش الامبراطوري الروماني . وقد انضجت الكنيسة المسيحية ، شيئا
فشيئا ، نظرية الحرب العادلة التي تحاول الحد من الحرب بالتدقيق
في الاسباب والطرائق الحربية التي يمكن أن تعد عادلة وتسمح للمسيحيين
بالقتال اذا طلبت اليهم حكومتهم ان يقاتلوا . ومع ذلك ، فقد ظل هناك
اتجاه مسيحي طوباوي وفي للنزعة السلمية . وهو ظاهر لدى بعض
الطوائف كالكويكركز .

وفي القرن السادس عشر ، وسع مؤلفون سياسيون حججا ضد
الحرب دون الرجوع الى الدين . فايراسموس ، الفيلسوف الهولندي ،
ينتقد عبادة القروسية وتمجيد الحرب ببيانه الطابع البربري لكل حرب .
وخلال القرنين التاليين ، شعر عدد من المنظرين السياسيين بانهم
معنيون بمسألة معرفة كيفية ضمان السلام الدولي . وقامت ، في أوروبا
والولايات المتحدة ، بعد نهاية حروب نابليون ، عام ١٨١٤ ، حركات
سلمية شعبية . وهذه الحركات تركز ، في انطلاقتها ، على الفكرة القائلة
ان التقدم الاقتصادي ونمو العقل بالتربية سيسمحان باستبعاد الحرب
وقوتها التدميرية والوحشية نهائيا .

وكان معظم السلميين ديمقراطيين ليبراليين . ويرى الماركسيون
ان النزعة السلمية ايديولوجية بورجوازية . الا ان اقلية من الاشتراكيين
كانت ، في مطلع القرن العشرين ، سلمية . ومقومة الحرب بوسائل
بينها الاضراب والعصيانات والهرب من الجندية تؤلف جزءا من التقليد
القوضوي وتفسر بمعارضة القوضويين لسلطان الدولة . ويرى معظم
القوضويين انه يجب قبول طرائق عنيفة لمنع الحرب ، ولكن بعضهم

سلمى حصرا . وهناك مثال معروف جدا عن هذا الاتجاه الاخير هو مثال
ليون تولستوي الذي اثرت كتاباته في ممارسات المقاومة اللاعنيفة
لدى غاندي .

ورأى سلميون عديدون في المقاومة السلبية وسيلة معارضة
العنصرية وصور المظالم الاخرى ومعارضة الحرب والتحضير لها . وقد
اثرت طرائق غاندي في النضال باللاعنف ضد الانكليز في الهند في فكر
السلميين المعاصرين .

وهناك فروق هامة داخل التيار السلمي وذلك ، مثلا ، بين الذين
يطالبون بمغلوبات دولية وبالتوفيق بين الامم والذين يلحون على
المقاومة الشعبية غير العنيفة ضد الروح العسكرية . ويجري التمييز ،
أحيانا ، بين السلميين الخالصين الذين يأبون ، شخصا ، الاشتراك في
أي حرب ويعارضون كل استخدام للقوات المسلحة والسلميين الذين
يدافعون عن تدابير سياسية لتجنب الحرب ولكنهم قد يقبلون ، أيضا ،
استعمال القوة من جانب اجهزة دولية كالامم المتحدة مثلا .

وللسلمية ، كذلك ، معان واسعة . ففرض سلميون عديدون
استعمال العنف على المستوى الشخصي سواء اكان ذلك كعقاب أم كدفاع
عن الذات . ويحاول بعضهم التوسع بمبدأ اللاعنف الى تنظيم المجتمع
قائلين ان ذلك سيكون نهاية لكل صورة من صور القسر والاستغلال .
وتشمل النزعة السلمية ، بصورة عامة ، الايمان بأن الفيات محددة
بالوسائل ، فتكون للوسائل العنيفة ، دائما ، نتائج عنيفة .

السلوكية

تصور يمكن ويجب ، بموجبه ، دراسة السلوك السياسي
علميا ، لاسيما بفضل استعمال المناهج الكمية ، وهدفه خلق علم
سياسي قائم ، كليا ، على معطيات خبرية (راجع النظرية السياسية
والعلم السياسي) .

سميث آدم (١٧٢٣ - ١٧٩٠)

فيلسوف وعالم اقتصاد انكليزي . ولد آدم سميث في كيركالدي ، في اسكتلندا ، لآب موظف توفي قبل ولادته ودرس في كلية غلاسغو (١٧٢٧ - ١٧٤٠) ، ثم في اوكسفورد . وعاد الى غلاسغو حيث حصل على كرسي المنطق عام ١٧٥٠ ثم ، بعد سنتين ، على كرسي الفلسفة الذي شغله حتى استقالته عام ١٧٦٤ . وقدم له تعليمه طبيعة مؤلفيه اللذين نشرهما في عامي ١٧٥٩ و ١٧٧٦ : « نظرية المشاعر الاخلاقية » و « ابحاث في طبيعة ثروة الامم واسبابها » .

ونملك اليوم ، لفهم طبيعة تعليمه ، بصورة افضل ايضا ، امليات لدروسه كتبها بعض طلابه . وقد غادر سميث غلاسغو ليصبح معلما للدوق بوكلوش . وقد منحه هذا الاخير فرصة زيارة فرنسا وجنيف حيث اتصل بعلماء الاقتصاد والفلاسفة الفرنسيين . وماسيكون ، فيما بعد ، « ثروة الامم » انبثق خلال هذه الرحلات . وعين ، بعد ذلك ، مفوضا في جمارك ادنبره ، وهي وظيفة وضعت ، فيها ، كفاءته الاقتصادية في خدمة رجال السياسة مثل بيت ونورث وشلبورن .

وسميث ، ابو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، هو ، اولا ، فيلسوف اخلاقي تضيء نظراته الاخلاقية والحقوقية فكره الاقتصادي والسياسي . والنظام المشهور ، « نظام الطبيعة والعدالة الكاملة » المعبر عنه في « ثروة الامم » هو نموذج معياري وتفسيري ، معا ، لجربان الشؤون البشرية في الميادين الاقتصادية . فهو يسعى الى بيان ان المناقصة والسعي وراء المصلحة الخاصة يمكن (يجب) ان يسماحا بخلق نظام اجتماعي متناغم تنتشر ، فيه ، ارباح النمو الاقتصادي والكفاية انتشارا واسعا في المجتمع ، وذلك عن طريق ارتفاع الاجور وهبوط الارباح والاسعار بصورة رئيسية . وتعد زيادة الثروة الاثر الاجمالي لضروب السلوك الفردية المكرسة لتلبية الحاجات الخاصة والمدفوعة

بالرغبة الدائمة في تحسين الوضع الشخصي والقوام الاجتماعي ، وهو أثر غير متوقع من جانب اصحاب هذه الضروب من السلوك . وتوجد ، في اصل النمو الاقتصادي ، سوق في حالة توسع ونتاجية متزايدة ناجمة عن تقسيم العمل وتراكم رأس المال الخاص . وبالتالي ، فان « ثروة الامم » يدافع عن حرية التجارة والمنافسة على الصعيد القومي كما على الصعيد الدولي وينتقد ، بعنف ، التضييقات المركنتيلية والامتيازات الاقتصادية والاحتكارات .

وآدم سميث ، بالمقابلة مع بعض الصيغ المتطرفة للفردية التي ستنمو فيما بعد ، يلح على الشروط المؤسسية الضرورية من أجل ان يفيد مجموع المجتمع من التقدم الاقتصادي على المستوى الاخلاقي كما على المستوى السياسي والمادي . وهو لا يطرح كمسئلة ، خلافا لعلماء اقتصاد احدث منه أيضا ، كون التصرفات الاقتصادية للبشر عقلانية ويعنى بضروب التداخل بين الاقتصادي والاخلاقي .

وقد تآثر آدم سميث بأفكار فلاسفة الانوار الاسكتلنديين وبأفكار صديقه دافيد هيوم وهو يرفض ، كهذا الاخير ، الفكرة القائلة ان العقد الاجتماعي يؤلف اساس الدولة . فهي تستند ، في رأيه ، الى استعدادات سيكولوجية وسوسيولوجية ، لاسبما الى عادة احترام السلطة القائمة وشيء من معنى فائدة الصور الموجودة للحكومة . وبالتالي ، فان الطاعة السياسية مرتبطة بظواهر التسلسل الاجتماعي السوسيولوجي وخاضعة لتحولات الراي العام سواء اعبر عن نفسه في مؤسسات تمثيلية ام لم يعبر .

ويتبنى سميث ، في « نظرية المشاعر الاخلاقية » وجهة نظر اقل فردية ويرى ان « التعاطف » ، هذا الدافع الذي يقود البشر الى السعي وراء قبول كائنات بشرية اخرى ، هو اصل المعايير الاخلاقية الموضوعية والقواعد الحقوقية التي توجهنا . والالحاق على الاكتساب التدريجي للقواعد من خلال الاعراف والمؤسسات التي تتغير بتغير الامكنة والفترات

التاريخية يعبر عن نفسه ايضا ، في كون القانون والمؤسسات ، في رأي سميث ، ظواهر تاريخية نمت من خلال سيرورة يمكن ان تقسم الى اربع فترات تقابل كل منها نمطا خاصا عن انماط العيش : الصيد ، تربية المواشي ، الزراعة ، التجارة . وآخر هذه الفترات ، وهي تسمى ، دون تمييز ، فترة المجتمع المدني او الفترة التجارية ، ولدت في اوربا اثر ثورات صامتة نسفت المؤسسات الاقطاعية . ونجد ، في الكتاب الثالث من « ثروة الأمم » ، تحليل هذه الثورة . والطريقة التي حلت ، بها ، متضمنات طبيعة المجتمع التجارية حول الحرية تعطي مجموع عمل سميث وحدته .

ان الحرية ، لدى سميث كما لدى هيوم ، مدلول حقوقي ، اساسا، مركز على الحق في الامن الشخصي وعلى حقوق الملكية في دولة دستورية يقوم ، فيها ، العدل ، على عدم المساس بحقوق الآخرين . وهي تتضمن قواعد سلبية اكثر منها ايجابية . ولا يستطيع أي مجتمع ان ينمو دون مثل هذه القواعد السلبية ، ولكن الحاجة اليها زادت بتأثير عدم المساواة المرتبطة بالملكية وتضاعف عدد السكان وتعدد المسائل الحقوقية الممكنة . والملك مكلف بالدفاع عن الملكية والعدالة ، وضغط المصالح الخاصة ، كضغط الحكومات والتجار او الصناعيين ، كان اشيع اصل لضروب المساس بمبدأ العدالة .

ويرى سميث ، ايضا ، ان على الحكومة مسؤوليات هامة فيما يتعلق بالتربية وانه يجب عليها ان تعمل محل السوق في بعض الميادين التي لا يمكن تركها للقطاع الخاص . ويجب على دعم الدولة للتربية ان يلعب دورا هاما لموازنة الانثار السلبية التي يتركها تقسيم العمل في القدرات العقلية والاجتماعية والسياسية لمعظم الناس .

وكان سميث يتوقع ان تتزايد حقوق الدولة ، وحتى حجمها ، مع تزايد الثروة القومية . ولكنه كان يبحث عن وسائل تأمين الوظائف الاساسية للدولة دون ان تزيد وطأة الضرائب والتفقات غير الانتاجية .

ويرى سمث ان المؤسسات ضرورية لتوجيه الطاقات والعمل على احترام المصلحة الجماعية لان للطبيعة البشرية ميولا قوية الى الفرور والانانية والسيطرة عندما تمنح لها فرص اظهار هذه الميول . وبالتالي ، فان رؤيته السياسية مضادة للمثالية ومضادة للطوباوية .

ونقده لرجل المنظومة (في « نظرية المشاعر الاخلاقية ») الذي يسعى الى بناء مشروع حومة دون أن يأخذ في حسبانها دوافع الافراد الذين يشلون المجتمع المدني ومصالحهم ، هذا النقد ملخص جيد لوجهة نظره .

ان المجتمع المدني والدولة حلقتان متداخلتان . فيجب ان يسمح القانون بضبط التصرفات الاجتماعية وضمان توافق المصالح الخاصة والعامة .

ان سمث لم يعتقد ، قط ، ان نظامه في الحريات الطبيعية يمكن أن يطبق كاملا ، ولم يزعم ، قط ، انه يتنبأ .

وقد أخذ عليه المظهر التقريضي لمقارنته وكونه قد قلل من قيمة دور التكنولوجيا وضروب تقدم طرائق الانتاج وكل نتائجها بتعبير الاستغلال وعدم التساوي امام الانتاج وأخذ عليه ايضا ، بمزيد من الصواب ، ثقة مفالية بقدرات السوق على ضبط ذاتها . وأبرز ، ايضا ، كون سمث قد اسهم في تحويل التأمل من الميدان السياسي الى ميدان الاقتصاد وألوسولوجيا واستبعاد القضايا الاخلاقية ، بهذه الطريقة ، من مشاغل المؤلفات الكلاسيكية الكبيرة . ويمكن لمقاربة سمث السياسية أن تنتقد ، ايضا ، من اجل الاهمية التي تعزوها الى « الراي العام » والى بنية اجتماعية متسلسلة لتأسيس استقرار الدولة وشرعيتها . وبعبارة أخرى ، وضعت كفاية فكره السياسي موضع المساءلة من جانب مبادئ السيولة الاجتماعية نفسها التي كان يدعم ، بها ، تحليله في موضوع الاقتصاد . فقد ولدت السيولة الاجتماعية أوضاعا له

يعد التسلسل الاجتماعي والطاعة السياسية يدوان ، فيها ، على
أنهما يتبادلان الدعم .

ان التمييز بين الإيجابي والمعياري لا يتكيف ، كليا ، مع فهم موقف
سميث لأنه ، شأنه في ذاك شأن مؤلفين آخرين ينتمون الى تقليد العلم
الطبيعي ، يستعمل التباس مصطلح « طبيعي » لينقل مما هو كائن الى
ما يجب أن يكون في شروط مثالية . وربما شكلت محاولة سميث التوفيق
بين مقاربة علمية للواقع الاجتماعي واخلاقية سياسية اهم وجه من
وجوه بالنسبة للاجيال المقبلة .

سوريل جورج (١٨٤٧ - ١٩٢٢)

وسوريل الذي انتمى الى عدة مذاهب يؤكد انه كرس حياته للبحث
كتاب « تأملات في العنف » خريج مدرسة البوليتكنيك لعام ١٨٦٧ . وكان
مهندسا في الخطوط الحديدية عمل ، بصورة اساسية ، في برينيان قبل
ان يستقيل عام ١٨٩٢ . وقد انسحب ، اذ ذاك ، مع زوجته ماري -
أوفازي دافيد ، الى بولونيا على السين حيث عاش حتى وفاته .

وسوريل الذي انتمى الى عدة مذاهب يؤكد انه كرس حياته للبحث
في « النشوء التاريخي للاخلاق » . وهو يصوغ ، في اولى كتاباته (التي
لم تنشر الا اعتبارا من ١٨٨٧) ثلاثة مبادئ تاريخية يفترض ان تستند
اليها بنية اخلاقية قوية : بنية اسرية متينة ، عقلية « محاربة » صنعها
النضال ضد علو محترم (او نضال العمال ضد قوى الطبيعة الخبيثة
أو ضد الطبقات المعادية) واخيرا « حالة ذهنية ملحمية » متجلدة في
شعر اجتماعي او « اسطورة » أي « جملة مترابطة من الصور الحركية
التي تدفع الى النضال والقتال » . وهذه الاسطورة ترفض العقلانية
افلسفية - وهي خدعة - وتجنب جماعة المحاربين العمال الخشنة
الانحلال الى مجتمع استهلاك ولهو منحط يقوده سلك من المثقفين .

ويُفسر سوريل ، في ، « محاكمة سقراط » (١٨٨٩) و « قمر العالم القديم » (١٨٩٤ - ١٩٠١) ، افول الحضارة القديمة بالتخلي عن هذه المعايير الثلاثة .

ويتصدى سوريل الذي اصبح اشتراكيا عام ١٨٩٢ لمعركة العمال الذين يناضلون ضد الطبيعة . وهو يرفض التصور العقلاني التقليدي لعلم موحد يسمح ، اذا جرى تحسينه ، باجراء تنبؤات في كل قطاعات العلم ، بما فيها العلوم الاجتماعية ، دقيقة دقتها في الفلك . ويقول سوريل : « هناك علومًا متعددة لكل منها مستوى دقة يختلف عن الأخرى . ويرى سوريل ، مستوحيا ماركس وفيكو ، ان ادق العلوم تنضج معرفة قائمة على ما ينتجه البشر . ان العلماء ينشؤون ، في الفيزياء نماذج تخلق « طبيعة صناعية » مقطوعة عن « الطبيعة الطبيعية » . ومثل هذا المسار يؤدي ، حتما ، الى تشويه ولا يعطي سوى رؤية جزئية ومجزأة لظاهرة تجعل علما اجماليا للطبيعة او المجتمع ضربا من ضروب العبث (...) .

ويعجب سوريل ، في اعماله حول الماركسية ، مثل « المدخل الى الاقتصاد الحديث » (١٩٠٦) ، ببعض كتابات ماركس ، ولكنه ينتقد اخرى لانها قائمة على رؤية وحدوية للمعرفة جرى تجاوزها . وهو يدحض نظرية الطابع المحتوم لنضال الطبقات والاخلاق ويدحض ، اكثر من ذلك ايضا ، طوباوية نهاية التاريخ التي تهدد بتحريض الروليتاربا على التخلي عن المعركة والاستسلام للدعة في انتظار ان يولد « تقدم التاريخ » الثورة آليا .

ويرى سوريل ، في « اوهام التقدم » (١٩٠٨) ، ان اصل ايديولوجية التقدم هو الحاجة الى تبرير نمو الدولة ، في القرن الثامن عشر ، في فرنسا ، وانها اسهمت في انحطاط النظام القديم . وسوريل يتنبأ ، منذ عام ١٩٠٢ ، بنمو مماثل للاشتراكية : فاذا انتصرت الصيغة الماركسية للتقدم الديالكتيكي ، فانها ستنسف ديناميكية المنظمات العمالية وتحل محلها ارسقراطية من المنظرين والسياسيين ستحكم

بفضل « السلطان السحري للدولة » . ويتخطى سوريل ، اذ ذاك ، عن الاشتراكية السياسية ويدن البرلمانية ، وينادي بالنقابية الثورية التي سيكون الاضراب والعمل المباشر للمنظمات العمالية المستقلة ، لا الفعالية السياسية ، وسيلتي بلوغ الاشتراكية بالنسبة اليها .

ويمتدح سوريل ، في مؤلفاته النقابية ، كتابات ماركس التي تلح على الجانب العملي من الاشتراكية . وهذا « الوجه الاخر » للماركسية هو ، في جوهره ، مذهب حذر براغماتي قائم على الفكرة القائلة ان كل المهمات تجد جذورها في طول موجودة من قبل وتعد الاشتراكية ، فيه ، موجودة مسبقا من خلال منظمات العالم العمالي والنقابي وفي قلب العالم .

وبرى سوريل ، في « تأملات في العنف » (١٩٠٨) ، ان اسطورة الاضراب العام ستجمع الطاقة الاخلاقية للطبقة العاملة . ولضروب نضال العمال المستمرة ضد الراسمالين والمركة الدائمة ضد الطبيعة وجه مشترك . فهي تحول العمل والصراع الى افعال ابداعية . وهذه الاساطير ليست اوصافا سلبية ، وطوباوية للاشياء ، بل هي « التعبير عن الارادة » وتصور ، مسبقا ، المعارك المحمية المقبلة . فالاساطير تبدل ، بصورة فعالية وشاعرية ، السلبية المرتبطة بفكرة التقدم . وهي تسهم في توطيد الثقة الضرورية للعمل .

وسوريل الوفي لاتجاهاته البراغماتية لا يعنى بتفاصيل الاسطورة او بمعرفة ما اذا كانت الثورة ستحدث فعلا قدر عنايته بقدرة الاسطورة على جعل المنظمات العمالية الموجودة اكثر نضالية . وبعد عام ١٩٠٨ ، وافر سلسلة من الهزائم النقابية ، غلب التشاؤم على سوريل بالنسبة لمستقبل الحركة البروليتارية . ووصل به الامر الى التفكير في أن الحركة الملكية هي ، وحدها ، القادرة ، على الهام التجديد الاجتماعي والاخلاقي ولكنه ابتعد عنها عام ١٩١٤ لانه رآها مغالية في سكونيتها ورجعيتها . وقد ادلى ببضعة تصريحات بدت معبرة عن تعاطف مبهم مع موسوليني بعد الحرب العالمية الاولى ، ولكن ذلك كان محدودا جدا ، وادان

الارهاب الفاشي . وقد أيد ، في نهاية حياته ، الثورة الروسية معتقدا ، خطأ ، ان السوفييات العمالية كانت حركة مستقلة وذات ادارة ذاتية .

السيادة

السيادة هي السلطان أو السلطة التي تتمتع باختصاصات الحكم العليا ، فتعطي لشخص أو جملة أشخاص سلطة اتخاذ القرارات ونقض المنازعات داخل سلك سياسي . والقدرة على اتخاذ هذه القرارات تقتضي استقلالا عن قوى خارجية وسلطة أو سيطرة قصوى على الرهوط الداخلية . فصاحب السيادة هو شخص أو مجموعة أشخاص (بمن فيهم مجلس تمثيلي) مزودين بالسيادة .

وأول خاصة للسيادة هي موقعها : فهي « أعلى » سلطة في التسلسل السياسي - القانوني . والخاصة الثانية هي الترتيب : فهي سلطة القرار « النهائية » أو العليا في السلك السياسي - القانوني . والخاصة الثالثة للسيادة هي التأثير : فهي تقتضي طابع « عمومية » وهو ما يعني انها تؤثر في مجرى الاحداث عامة . وخاصة السيادة الرابعة هي الاستقلال : فيجب ان يكون صاحب السيادة مستقلا في علاقاته بالعملاء الآخرين (الداخليين والخارجيين ، انقوميين أو الاجانب) .

السلطة العليا :

السيادة تخص أعلى عنصر في التسلسل ، وهو ما ليس عليه الحال بالنسبة لكل النظام السياسي - القانوني . فمعظم القرارات المتخذة داخل نظام ما - من جانب الشرطي الذي ينظم المرور أو المستشارين البلديين أو عمدة المدينة لا تصدر ، مباشرة ، عن قمة التسلسل ؛ حتى ولو كانت لها النتيجة نفسها . والقرارات الصادرة عن قمة تسلسل ما لا تشكل سوى نسبة ضعيفة من كل القرارات المتخذة داخل

هذا التسلسل . فالسيادة هي النقطة التي يبلغها المرء ، ماضيا من استئناف الى آخر ، عندما لا يستطيع الوصول الى صلاحية أعلى .

ومدلول السلطة العليا هذا يتخذ ، في اكثر المستويات أولية ، صورة صاحب السيادة الفرد . فحيث ينبغي حل كل قضية هامة ، ترفع هذه الأخيرة الى فرد معين يفترض أن يملك صلاحية الاهتمام بها . والحكومة الحديثة ، والسيادة في مثل هذه الحكومة ، فقدت هذه البساطة ، اذا كانت قد امتلكتها يوما . فقد أصبحت السيادة ، من حيث هي مدلول قانوني ، « دائرية » و « مبثوثة » .

فقبل كل شيء ، اذا سعينا الى حصر الماكن الذي توجد ، فيه ، السيادة ، في دولة ديمقراطية حديثة ، فاننا نستطيع أن نصعد من أضعف مستويات سلطة القرار الى أعلاها . ولكننا اذا وصلنا الى أعلى مراجع الاختصاص (كرئيس الوزراء أو رئيس الجمهورية) نكتشف وجود صلاحية أعلى أيضا - لا سيما « الشعب » أو « البلد الواقعي » أو ، ببساطة ، الناخبين الذين يؤلفون ، نوعا ما ، قاعدة التسلسل السياسي في الوقت نفسه . ومن هنا يأتي الوجه الدائري للسلطة . وبعد ذلك ، فاننا لا نجد ، عندما نمضي من الأدنى الى الأعلى ، لا سيما في الدول الاتحادية ، شخصا واحدا أو جملة أشخاص يتمتعون بصلاحية التقرير في موضوعات هامة معروضة - أن هيئات المحلفين والمحاكم الادارية واللجان التشريعية والمحاكم العادية والسلطات المحلية والروابط او المشروعات الخاصة تتمتع ، جميعها ، بصورة ودرجات متنوعة من الاستقلال ولا يمكن الصعود من مستوى الى آخر مروراً بكل مراجع القرار ، وذلك مهما كانت النقطة التي ينطلق منها - وينجم عن ذلك أن للسيادة ، حقا ، طابعا مبثوثا .

وربما كان في الامكان تعيين موقع السلطة العليا ، بصورة قابلة للصديق ، في « مكان » واحد ، في عهد ملك من القرن السابع عشر ، مثل لويس الرابع عشر الذي كان يستطيع أن يقول : « الدولة هي

أنا » . أما في دولة ديمقراطية اتحادية معقدة . كالولايات المتحدة ، فإن السلطة « العليا » تميل الى التحول الى سلطة « نهائية » : فاجراءات قرار ما يمكن أن تقود الى مراكز سلطة متميزة .

السلطة النهائية :

السيادة تقتضي ممارسة ضبط نهائي يمارس على تسلسل . ان سلطة مطلقة (كسلطة الملك الشمس) قد تكون ، حقا ، نهائية ، ولكن السلطة النهائية لا تحتاج الى أن تكون مطلقة . فبما أن السلطة ذات السيادة تستطيع ، في وقت لاحق ، تعديل قانون انشائه سابقا ، أو حتى تغييره ، فالنهائية واللامعكوسية لا تختلطان بالتالي . ان قرارا صادرا عن السيادة يعد نهائيا بهذا المعنى الخاص الذي هو أن أي عميل « أدنى » (تابع) في التسلسل لا يستطيع (أو لا يحق له) أن يغيره . ومن الأصعب حيث تكون السيادة جماعية ، أو « شعبية » ، أن تكون واثقين من كون كل قرار خاص نهائيا ، من كون كل قضية مبتوتا فيها نهائيا . الا أننا لا نستطيع أن نقول أن ما من قرار نهائي بين القرارات التي تتخذها سيادة جماعية . فغالبا ما تفرض النهائية من جانب الزمن : فقرار حبس المتهم أو بناء سد أو عدم حماية نوع نادر أو الشروع في حرب يمكن أن يكون نهائيا بمعنى أن المتهم ربما يكون قد سجن فعلا وأن الجسر قد بني والنوع النادر قد باد والحرب النووية قد شنت (احتمالا) بعد اتخاذ هذه القرارات على الرغم من إمكانية المزيد من التداول فيها واستئنافها .

ان نهائية السيادة تختلف عندما يتولاها فرد عنها حين تتولاها جماعة . فقد تكون النهائية التي يمارسها الفرد مطلقة ، في حين لا يمكن لتلك التي تمارسها الجماعة أن تكون كذلك . فقد تستخلص السيادة الجماعية (أو « الشعبية ») النتائج نفسها وتتخذ القرارات نفسها التي يتخذها صاحب سيادة فردي . ولكن الفروق في الاجراءات تبلغ درجة لا يمكن ، معها ، لاحدهما أن تعادل الأخرى . فمن حيث الاجراءات ،

لا يلزم صاحب سيادة فردي باستشارة أشخاص آخرين لاعطاء توجيه . وعلى العكس من ذلك ، فان جماعة تريد ، ببساطة ، معرفة ما ترغب فيه يجب أن تسلم بضرورة وجود صورة ما من المداولة أو المناقشة العامة (مهما كانت لا عقلانية) . ومن أجل ذلك ، يجب أن ترتبط السيادة الجماعية ببعض المبادئ كقانون الأغلبية مثلا ، أو اجراء مناقشة حرة وكاملة . والجماعة هي مصدر القانون ، ولكنها لا تستطيع وضع نفسها ، بنفسها ، فوق القانون .

عمومية التأثير :

يجب ، في حالة صاحب سيادة فردي ، التمييز بين الشخص والوظيفة (الملك والتاج) . فيمكن لصاحب سيادة فردي أن يتخذ كثيرا من القرارات التي لا تكون ، في ذاتها ، من صفات السيادة (هل من المناسب أن يذهب الى الصيد ، أن يحتفل ، أن ينام ..) . ويطبق تمييز مماثل على الجماعات ، ولكن أي قرار لا يكون قرار « سيادة » أي لا يكون له طابع « عام » لا يمكن أن يتخذ في هذه الحالة . فصاحب السيادة الفردي يتخذ ، لأنه فرد ، كثيرا من القرارات الخاصة به والتي لا يقتصر الأمر على أنها لا تستخدم كمرشد للمستويات الدنيا ، بل ولا يمكن أن تستخدم لهذا الغرض أيضا . أما السيادة الجماعية ، فليست ، على العكس من ذلك ، سيادة إلا عندما تكون جماعية ، أي « عامة » ، ولا تستطيع ، على هذا النحو ، أن تتخذ سوى القليل من القرارات التي لا يكون لها تأثير عام ، بل لا تتخذ أيا من القرارات . ويمكن أن تتعلق عمومية التأثير بمجال الفعل (كما يحدث عندما يعين اجراء ما) أو بالانجاز (كالسمي وراء هدف ما ذي أهمية جماعية مؤكدة) .

الاستقلال :

لا يوجد كيان اجتماعي أو سياسي مستقل استقلالاً كاملاً أو مطلقاً عن غيره . فقد نكون ، كأفراد ، عبيد الهوى والأزياء والايديولوجيات

وأشياء أخرى أيضا . وقد تقلد أمم أخرى وتكشف ، بصورة ما ، تأثيرات متبادلة . ومن المؤكد أن لبعضها سلطانا أكبر من غيرها على الآخرين . ففي السياسة ، لا يدل الاستقلال على انعدام التفاعل ، بل هو ، بالأحرى ، علامة على شكل خاص من أشكال التفاعل — الشكل الذي يوجد بين كيانات سياسية لكل منها تسلسله المتميز — مع ذروته ، نهائيته وعمومية تأثيره .

وقد جرى تمييز (من جانب ديسي) بين السيادة القانونية والسيادة السياسية ، ولكن الأخيرة قليلة الأهمية . ذلك أن السياسة (التنافس الانتخابي) تدل على الذين يصنعون القوانين ويتلاعبون بها . وتقدم القوانين (القواعد الانتخابية ، سواء أكان التمثيل نسبيا أم على قاعدة الأغلبية أم أية قاعدة أخرى) أطارا فعالا وليس حياديا تجري السياسة داخله . وهناك مجموعات قوية ، داخل كل دولة ، تسعى إلى النفوذ أو التفضيل أو الضبط ، كما أن هناك عددا من المجموعات الخارجية (دولا أخرى في حالات أكثر مما نتصور) تكشف عن القصد نفسه . وكون دولة ذات سيادة (وهو ما يعني أنها مستقلة) خاضعة لتأثيرات غير ذات سيادة لا يعني أنها فقدت ، في هذه الحالة ، شيئا من سيادتها أو استقلالها . وكذلك لا يلي كون فرد قد اقتنع ، في شأن ما أو في شؤون ، من جانب الآخرين أن هذا الفرد غدا تحت سيطرة الآخرين . ومع ذلك ، يبقى أننا نستطيع أن نتساءل عن التواتر الذي يستطيع ، ضمنه ، كيان ذو سيادة إبقاء شخص ما تحت سيطرته مع إمكان وصف هذا الأخير ، على الرغم من ذلك ، بأنه ذو سيادة . وتفص الأدبيات بموضوعات تتصل بالسيادة . وتثار ثلاثة أسئلة على الأقل : ما هي طبيعة السلطة السياسية أولا ؟ ثم من الذي يقود (في كل نظام) ؟ وأخيرا ، من يجب أن يقود ؟ وربما يكون أهم الكتاب الذين عالجوا الموضوع منذ النهضة جان بودان وتوماس هوبز وجان جاك روسو وجون أوستن . ولا يتفق هؤلاء الكتاب (وكثيرون غيرهم) على مسألة معرفة من يقود ومن الذي يجب أن يقود . وبالمقابل تتوارد أفكارهم حول طبيعة

صلاحيات السيادة . ويمكن ان نسمي عنصر التوارد هذا « المذهب التقليدي » للسيادة ، المذهب المؤيد لتركيز السلطة في مركز معين ، سلطة يجب ان تكون مطلقة وكلية ولا يمكن الحد منها ولا تقسيمها .

وكان بودان يفترض ان أية صورة تنظيم للدولة خلاف الصورة الملكية محيية جديا . فقد كان يرى أن الدولة تصل الى استقرار حقيقي ووحدة حقيقية او سلام حقيقي بفضل السيادة وأن فردا معينا هو ، وحده ، الذي يستطيع أن يقوم بهذه الوظيفة . وكان هوبز ، على عكس بودان ، يقبل (صراحة) أن تستطيع مجموعة ، كما يستطيع فرد ، ان تتولى السيادة . ولكن هذا الاعتراف لم يكن الا اسميا . ذلك أن حجج هوبز كانت تقتضي ان ترتد السيادات الجماعية ، اذا كانت سيادات ، الى ارادة بعض الممثلين الافراد . وكانت تتضمن ، ايضا ، أن على الديمقراطيات (بهذا المعنى الاختزالي) ان تتكشف عن كونها مطلقة بقدر الملكيات . ويقول هوبز ، بدقة ، انه يرى الحكومة الملكية افضل الحكومات – الضمانة الحقيقية الوحيدة للسلام والوحيدة . وكان أوستن أكثر حساسية لمسألة قبلية السيادة الجماعية للحياة . ولكنه كثر ، علو ، غرار روسو الذي قدم أول حجة جدية لصالح صاحب سيادة ديمقراطي ، يدعي ، ايضا ، أن سلطة صاحب السيادة يجب أن تكون غير محدودة – ويمكن ، ايضا ، أن نلاحظ أن مؤلفين حديثين جدا يعترفون بالسلطة غير المحدودة للبرلمان . وما يسمح لهذه الفكرة بالبقاء حية هو اممال التفريق ، جديا ، بين السيادة الفردية والسيادة الجماعية ، وهو ما يشمل الفرق بين السيادة الملكية والسيادة الديمقراطية .

وقد تبين أن المذهب « الكلاسيكي » للسيادة أكثر اطلاقا من ان يفسر بدقة ، عمل الدول الديمقراطية . فقد كان يرى النظام كملاقة امر وطاعة حصرا . وكان يفترض أن نهائية القرار غير ممكنة الا في ظروف يأمر ، فيها ، عميل متميز الآخرين . ولم تكن وجهة النظر الكلاسيكية هذه تسمح لدولة ديمقراطية بأن توصف بأنها « ذات سيادة » لان « الديمقراطية » تشمل توزيعا للسلطة وحداً منها ، وتشمل سلطة القانون . والدولة الديمقراطية

ذات السيادة (اذا لبت المعايير) مرتبطة ، الزاميا ، ببعض القواعد التي لا تستطيع التحرر منها .

وعندما نؤكد ان صفات السيادة تقوم على السلطان (او السلطة) الاعلى والاعم والنهائي داخل دولة مستقلة ، فاننا نستبعد كونها تدعي سلطانا كليا ، ابديا ، غير قابل للقسمة وغير محدود . فالخاصة الرئيسية للسيادة ليست عدم قابلية القسمة (المقط ، عادة ، على شخص ملك) ، بل هي النهائية . فيمكن للسيادة ، بوضوح ، ان توزع بين عدة عملاء (سواء اكانوا مشرعين في مجلس ذي سيادة يقرعون على تدبير ام فروعا مختلفة من حكومة ام ولايات في اتحاد) دون ان ينقص ذلك من نهائية القرار .

نظرية السياسة

يمكن تعريف السياسة ، بايجاز ، على انها السيرة التي تتوصل ، بها ، جماعة من الناس المتبايني الآراء والمصالح ، اوليا ، الى قرارات وخيارات جماعية تفرض على الجماعة وترمز الى سياسة مشتركة .

وهذا التعريف يتضمن عناصر مختلفة يجب فحصها ، واحدا بعد الآخر ، اذا اردنا فهم تعقيد المفهوم السياسي .

١ - السياسة تفترض مسبقا تنوع الآراء بصدد وسائل بلوغ الاهداف على الاقل ، ان لم يكن بصدد هذه الاهداف نفسها . فهي تقتضي المناقشة . فعندما يكون الناس متفقين ، تلقائيا ، على صيغ فعل ما او اذا كانوا ، وهذا افضل ايضا ، يستطيعون التوصل الى الاجماع من خلال سيرورات مناقشة غير مطبوعة بالاكراه ، فانهم لا يحتاجون الى السياسة ابدا . ويمكن لجماعات الاصدقاء او لجماعة علماء ان تقترب من هذا المثل الاعلى للاجماع اللامساوي . فالسياسة ضرورية عندما لا يستخلص مثل هذا الاجماع وتحتاج الجماعة الى ان تصرف جماعيا .

٢ - للسياسة متضمنات حول الطريقة التي يتحقق ، بها ، اتخاذ القرار . فهذا الاخير يشمل ثلاثة عناصر مميزة : الاقتناع ، المفاوضات وآلية تسمح بالوصول الى القرار النهائي . ويحاول المرء ، بالاقتناع ، جعل خصم يقبل صواب رايه واختياره عن طريق حجج جيدة او سيئة . وهو يشمل اكثر الوقائع السياسية نموذجية، اي الخطاب . ويقبل المرء بالمفاوضة ، حسابان حساب لموقف الآخر بفرض الحصول على تنازلات متبادلة . وعندما تنتهي هاتان المرحلتان ، يأتي دور اتخاذ القرار . وقد ينجم هذا الاخير عن آلية شكلية - التصويت الديمقراطي مثلا - . وقد يكون اتخاذ القرار ، ايضا ، بعيدا جدا عن الشكلية ، كما في حالة ملك اوتوقراطي يعاني نفوذ حاشيته . ولكن ما تستبعده السياسة هو حل المنازعات بالقوة . فالانسان الذي يصبو بندقية الى رفاقه لاكمالهم على اتباع رايه غير منخرط في علاقة سياسية معهم .

وغالبا ما يؤدي الاقتناع والمفاوضة الى التضحية ببعض المبادئ والى خداع الخصم . وهذا ما يفسر ، الى حد بعيد ، الصبغة الهجائية التي تغلب على كلمة « سياسة » .

٣ - فكرة السياسة تقتضي ان يفرض القرار ، بعد ان يتخذ ، نفسه على الجماعة وان يطبق ، بصورة متفاوتة السلطوية ، من جانب الجماعة . فهو مرتبط ، اذن ، بممارسة السلطان السياسي .

وعلى الرغم من انه لا يمكن تصور السياسة دون سلطة ، فانها ، عمليا ، غير قابلة للفصل عن السلطان ، عن القدرة على فرض القرارات على اعضاء الجماعة المعارضين . وهذا الوجه من السياسة هو الذي لا يحبه الليبراليون ، والايديولوجيات الفوضوية والماركسية التي تتحدث عن الزوال المقبل للسياسة تفكر في هذا الوجه القسري .

وليس عجيبا ، نظرا لهذه الخصائص الاربعة ، ان تكون الدولة هي النخبة السياسية الرئيسية في العالم الحديث وقد ادى ذلك ببعض

المحلين الى ربط تعريف السياسي بتعريف الدولة ، وبالفعل ، فسان السياسي « ما له صلة بشؤون الدولة » . الا ان هناك ، أيضا ، ممارسة يحلول ممارسة تأثير على التيارات التي يمكن ان تقودها . وقد يعني السياسي « ما له صلة بشؤون الدولة » . الا ان هناك ايضا ، ممارسة راسخة يرجع ، بموجبها ، الى السياسي بصدد الجمعيات والتقابات والجامعات المؤسسات الحكومية الاخرى . ففي كل هذه الحالات ، تلقى العناصر الاربعة الموصوفة قبل قليل : تنوع وجهات النظر ، اجراءات اتخاذ القرار ، قبول القرار ووسيلة تنفيذه .

وبالمقابل ، يبدو من المرغوب فيه تجنب استعمال مفرط التوسع لمصطلح السياسي . فقد استعملت ادبيات الحركة النسائية صيغة مفعمة هي : « ما هو شخصي سياسي » . ودلالة مثل هذا الشعار ليست واضحة . فاذا كان يعني ان الحياة الشخصية هامة وان حقوق الرجال والنساء في علاقاتهم كازواج ، مثلا ، يجب ان تصبح موضوعا تعنى به السلطة السياسية ، فربما كان هذا التأكيد صحيحا ، ولكنه يكون كذلك فقط بالمعنى الذي يمكن ، ضمته ، لحماية انواع الحيوانات النادرة او للنفق تحت بحر المالنش ان يصبحا سياسيين . اما اذا كانت هذه العبارة تعني ان العلاقات الشخصية هي نفسها علاقات سياسية فيجب ، في هذه الحالة ، المحاذرة من ان تشوه هذه الصياغة طبيعة علاقة السلطان الموجودة بين الرجال والنساء . وعلى الرغم من أن كل علاقة سياسية تتضمن علاقات سلطان ، فالعلاقة المعكوسة ليست صحيحة : فالعلاقة القائمة بين السيد والعبد ليست سياسية ، ولا كذلك العلاقة القائمة بين رب عمل وأجير . ان عبارة « كل ما هو شخصي سياسي » تعني عمليا ، دون شك ، شيئا مثل « العلاقات الشخصية قضايا هامة ، وهي لا تعطى سوى مكانة ثانوية في السياسات التقليدية » . وقد يكون ذلك صحيحا او مغلوطا ، ولكن المهم هو عدم توسيع كلمة سياسي الى نقطة تفقد ، عندها ، كل محتوى .

سينيك لوسيوس اناوس

(حوالي ٤ ق م - ٦٥ م)

فيلسوف ورجل دولة روماني . ولد في قرطبة ، في اسبانيا ، لآب معلم مدرسة ، واستقر ، وهو ما زال ، فتى في روما وأنخرط في حياة سياسية سالكا دربا طبيعيا بالنسبة لوريث أسرة طيبة من مدينة كبيرة من الولايات الرومانية . وقد اقلت ، في اللحظة الاخيرة ، من الاعدام في عهد كاليغولا ، ونفاه كلوديوس ثم أصبح مربيا لنيرون الذي تسلم العرش عام ٥٤ . وقد سنيك الذي أصبح المستشار الرئيسي للامبراطور الحظوة الامبراطورية شيئا فشيئا . وفي عام ٥٦ ، اتهم بالاشتراك في مؤامرة ضد نيرون وارغم على الانتحار .

وقد كتب سنيك مطولين سياسيين واهجية لطقوس تاليه كلوديوس ومطولا في التسامح ، وكتب ، ايضا ، مؤلفات سياسية عديدة ومسرحيات شعرية . واهجية سنيك ، بقدر ما تحمل رسالة ، نقد للحكم التعسفي ، ولكن اللهجة الساخرة المتبناة تدعو الى عدم تعليق اهمية كبيرة على الوجه الانتقادي .

ونجد موضوع ممارسة الحكم في كتابه « التسامح » المهدى الى نيرون . وقد كتب في الوقت الذي كان سنيك فقد ، فيه ، حظوته وبعد ان سم نيرون اخاه غير الشقيق بريتانيكوس . ان التسامح هو الفضيلة المميزة للملك غير محدود السلطة ويمارس هذا السلطة وفق هواه . وكان سنيك يريد ، بالتأكيد ، توصية نيرون بهذه السياسة ، ولكن ذلك دون ان يكون لديه أمل في تأثير نصائحه .

واعمال سنيك الفلسفية مكرسة للتعليم الاخلاقي ، ولكنها تشمل بعض العناصر السياسية حول مسائل الحكومتين الجمهورية والامبراطورية وحول الرق والنظام الاجتماعي . ولكن تحليلاته تعود ، دائما ، الى

الطابع الاخلاقي للامراء ، من جهة ، والى الميثاق الاخلاقي للسياسي من جهة اخرى . وسينيك لا يسعى ، حقا ، الى ربط سلوك فرد ما بالبنية المؤسسة .

سيبيس ايمانويل جوزيف

(١٧٤٨ - ١٨٣٦)

رجل سياسة فرنسي . ولد في اسرة بورجوازية ميسورة وتلقى تربية يسوعية . وقد انخرط في سلك الكهنوت على الرغم من شكوكه في الدين التقليدي وتفضيله للفلسفة العلمانية . وفي آب عام ١٧٨٨ أعلن لويس السادس عشر استدعاء مجلس الطبقات العامة ، ونشر سيبيس ثلاثة كراسات بين تشرين الثاني ١٧٨٨ وشباط ١٧٨٩ : « البحث في الامتيازات » ثم « نظرات في وسائل التنفيذ التي يستطيع ممثلو فرنسا التصرف بها » وخاصة « ماهي الطبقة الثالثة ؟ » . وأصبح سيبيس مركز الاهتمام السياسي وانتخب نائبا عن باريس في مجلس الطبقات العامة . وقد لعب سيبيس دورا هاما في حزيران حين تخلى مجلس الطبقات العامة عن بنيته ليتحول الى جمعية وطنية ، ولدى صياغة الدستور . وتراجع تأثيره السياسي في عهدي الجمهورية والامبراطورية . وانسحب الى بروكسل عام ١٨١٦ بعد سقوط نابليون ، وانهى ، على هذا النحو ، حياته السياسية .

وقد ركب سيبيس بين الذكاء والصلف الثقافي واحساس حاد بالنقد ، وهو ما يفسر حدوده كسياسي ، وربما كمنظر سياسي ايضا . وهو ، قبل كل شيء ، مؤلف كراسات يعرف كيف يلتقط الافكار الرائجة والمطامح الشعبية لدى الازمات ويمبر عنها مساعدا ، بذلك ، القادة على اقامة ايدولوجيتهم وبلاغتهم الثورية .

وهاجم سيبيس ، في علمي ١٧٨٨ - ١٧٨٩ ، امتيازات النبلاء وجعل من نفسه ايضا ، المحامي عن السيادة الشعبية والحكومة التمثيلية

والقومية . فالمجتمع يجب أن يقوم على المساواة الحقوقية ، وكل امتياز قانوني يفسد ويخلق امتيازات طبقية مكتسبة تكون الحكومة مرغمة على حمايتها . وهو يولد المعجزة والفرور الزائف ويمنع من الاعتراف بقيمة الذين يعملون . والطبقة المتميزة لا تمثل الامة ، بل هي على العكس من ذلك مقطوعة منها . والطبقة الثالثة - كل الذين يسهمون في خير المجتمع - تؤلف الامة ، والادارة القومية هي ، وحدها ، التي يجب أن تحترم . وقد تكون المجتمع لان الافراد ارادوا التصرف جماعيا ، من اجل تأمين المصلحة العامة . وتزايد السكان يفرض اقامة مؤسسات تمثيلية ، ولكن الارادة القومية تبقى السلطة العليا . ولكن سييس يبدو من انصار اقتراع دافعي الضرائب المقصور على المواطنين الفعّالين . وهلا ما يوحى بأن الفقراء ، كالنبلاء ، ليسوا جزءا من الامة ، الا انه اعطى وجها شعبيا للقومية الفرنسية . وقد استوحى سييس روسو ومونتسكيو بعدم استناده في فكر الامة الى الثقافة واللغة والتقليد بل الى الاراد العامة ويربطه بين الوطنية والمشاركة السياسية .

* * *

حرف الشين

الشرعية

الشمعية

الشمولية

شومبيتر

شيشرون

الشيوعية

الشيوعية الاوروبية

الشرعية

كل المجتمعات البشرية المعقدة تواجه ، بطريقة او باخرى ، مسألة الشرعية أي ، بمباراة اخرى ، مسألة : لماذا وكيف يستلزم النظام الاجتماعي خضوع الافراد ؟ ولكن هذه القضية اكثر حرجا وجلاء في المجتمعات الحديثة . والصورة التي صاغ ، بها ، روسو المسألة ، في البداية الاولى للعصر الحديث ، وقد تساعدنا في ادراكها بصورة افضل .

« يولد الانسان حرا وهو ، في كل مكان ، يرسف في القيود . كيف حدث هذا التغير ؟ اجهل ذلك . ما الذي يمكن أن يجعله شرعيا ؟ اعتقد اني استطيع الاجابة عن هذا السؤال . فالنظام الاجتماعي حق مقدس يستخدم اساسا ككل الحقوق الاخرى . الا أن هذا الحق لا يأتي من الطبيعة ، بل يقوم على اصطلاحات . والامر يدور حول معرفة ما هي الاصطلاحات » (عن « العقد الاجتماعي ») . لم يكن لهذا التصريح وهو اقرب الى الراديكالية ، أن يصدر قبل بضعة قرون . فقد كان العالم يدرك ، اذ ذاك ، على أنه نظام كوني يحدد ، فيه ، للكائنات البشرية هدف وموقع معا . والمعرف ، في هذا العالم ، من مستوى الهي والسلطة السياسية راسية في نظام كوني اوسع . ولم تكن مفاهيم الحرية والشرعية والارادة والقبول والمال والاصطلاح المترابطة التي تكمن وراء تأكيدات روسو مألوفة . وانحيازه الى استقلال حيال عالم الرموز والدلالات القديمة مرتبط بنجربة حالة لانعدام الحرية في المجتمع . وجوهر تجربة الضياع والفوضى الحديثة محتوى في هذه الصياغة . وبالفعل ، فلذا لم يعس النظام القائم نظما كونيا ، فان كل منع وكل طلب او كل قاعدة تصدر عنه تؤلف ضروبا من المس بالحرية - مسابحريتي ، بحريتنا . فالحدود غير المرغوب

فيها تصبح قيودا ولا يمكن للحدود ان تكون مشروعة مالم تكن ناجمة عن الارادة البشرية .

ولا يستطيع احد ان يسلم ، اليوم ، بالحل الذي نادى به روسو لمسألة الشرعية - نظرية الارادة العامة - ولكننا نستوعب كل مسألة الشرعية في الاطار العام للفكر الذي طوره . وهذا ما يحمل على التفكير في أن ضروب ضعف الاجابة الخاصة التي اقترحها ليست ، فقط ، ضروب ضعف نظرية خاصة في الشرعية ، ولكنها ترد الى صعوبات أكثر اساسية ، ملازمة لاطار الفكر نفسه .

والنظريات المعاصرة للشرعية على ثلاثة أنواع . ويحاول بعضها استعادة عناصر العالم الذي فقدناه بتحليلها الاعراف والمعايير كتقاليد تنتمي الى المستوى الالهي او تعكس غرضا متضمنا في الطبيعة . وهي تحاول ، كما تقول حنة ارندت ، إعادة مذهب « الشرعية يشق من شيء غريب عن فعل الانسان » . وتأخذ نظريات أخرى في الحسبان الطابع الاصطلاحي للحياة الحديثة ، ولكنها تقصر مسألة الشرعية على الاصطلاحات التي تحكم العلاقات بين الدولة والمواطن وتسعى الى ضمان هذه الشرعية من خلال القبول العقلاني للمواطنين . وأخيرا ، تلخ بعض النظريات على كون الطابع الاصطلاحي للمعايير وتقنين التصرفات قد انتشر في كل ميادين الحياة . فهي تحاول ، إذن ، تحديد معيار للقبول واسع جنا ، صالح لجملة نمط حياة .

ويقدم جورج كاتب مثالا حديثا للنموذج الثاني من النظريات . فالحدائثة تعني تجريد الطبيعة والطابع الاصطلاحي للحياة وتبلسور الدولة وأولوية قبول الفرد في اقامة الشرعية على صفة القداسة . ولكن مسألة الشرعية يجب أن تقتصر ، في رأيه ، على مسألة قبول المواطن بالمبادئ الدستورية الأولية التي تدير الدولة . وكانت الذي ينتقد نظريات الشرعية الفعلية والضمنية في الدول الرأسمالية الديمقراطية يتبين « مشاعر وآراء فقدان ود عميقة ومبثوثة حيال

الديمقراطية التمثيلية » . فقد توجد ، في ميادين عديدة من الحياة ، ظواهر غريبة وضياع ، ولكن هذا الوضع للأشياء جزء لا يتجزأ من الفكرة الحديثة عن الحرية والاصطلاح . وهو ليس علامة لا شرعية للدولة ، ولا يمكن أن يعالج دون الرجوع الى تصور مضلل تكون ، فيه ، الطبيعة أو الله هما اللذان يقدمان معايير شرعية خارجة عن الانسان .

ويرى تقليد آخر بمثله جورج هابرماس أنه يجب ، في المجتمعات المعاصرة ، توسيع المجال الذي تتخذ ، فيه ، مسألة الشرعية معناها . وبالفعل فإن ممارسات وقواعد ومعايير عديدة كانت تعد ، في السابق ، مداراة من جانب التقليد أو السوق الشخصية تعاش ، بصورة متزايدة ، كاصطلاحات صيغت بنائها من جانب ظواهر سلطة أو من جانب السياسة . وإذا مضت هذه الاصطلاحات ضد ارادة المنخرطين فيها ، فإنها تكون مضللة أو تعاش بوصفها ضروب قسر مكروهة بدلا من أن تكون وسائل للحرية . وعند ذلك ، تصبح شرعية الدولة - ولكن ليس ، بالضرورة ، قابليتها للمحافظة على النظام - هي قدرتها على تحقيق التناغم بين هذه الاصطلاحات و ارادة المواطنين المنضجة بصورة استدلاية من خلال سيرورة شفافة وديمقراطية . وتشكل ، من الآن فصاعدا ، جزءا منها مسائل كتوزيع المداخل وتنظيم حياة العمل والتركيب الاجتماعي للاستهلاك وسمات البيئة الطبيعية والتقسيم القطاعي للعمل والعلاقات بين الآباء والأبناء ومصر الأشخاص المسنين ، وهي مسائل كانت تعد ، سابقا ، خارج مجال الارادة والاصطلاح والحياة السياسية والشرعية . ومن الصعب أن نرى نظاما يعتنق الحدائة يعاكس هذا التطور دون أن يمر بدروب تعسفية ولا شرعية .

ونستطيع ، الآن ، أن نفهم ما يقود الى تبني اكثر المواقف نموذجية حيال مسألة الشرعية : فالمحافظون والمحافظون المحدثون يحاولون اعطاء طابع اقل اصطلاحية لبعض مجالات الحياة باعادة اعطاء دلالة طبيعية للتضييقات الرئيسية التي تفرضها الديمقراطيات الدستورية

الراسمالية او بنسبتها اليها طابع ضرورة . ويحاول الليبراليون قصر مسألة الشرعية السياسية على المبادئ الدستورية التي تدير الدولة بالمحافظة على خط تفريق بين الاقتصادي والسياسي وبتبني معايير شرعية مختلفة لكل من هاتين الدائرتين . ويحاول الراديكاليون الاطاحة بجمللة اصطلاحات قادرة على تلقي قبول مجموع السكان . ان كلا من هذه الاجابات تصطدم بصعوبات خطيرة : فيمكن ان يعاش موقف المحافظين كمحاولة لخفض قيمة الاصطلاحات في الحياة الحديثة ، وفصل الليبراليين بين الاقتصادي والسياسي يبدو متزايد الصناعية في سياق يتزايد ، فيه ، دخول السلطة والسياسة في الحياة الاقتصادية (والعكس بالعكس) ، ورؤية الراديكاليين مهددة بأن تبدو كطوباوية .

النزعة الشعبية

مصطلح يمكن ان يتخذ تنوعا كبيرا من المعاني . ويميز بين فئتين كبيرتين من النزعة الشعبية : الشعبية الزراعية ، وهي مجموعة من المذاهب والحركات التي تهتم بمصالح الفلاحين وصغار المزارعين ، والشعبية السياسية التي تدل على مواقف وفعاليات وتقنيات قائمة على توجه الى الشعب وتضم كل من هاتين الفئتين سلسلة من الظواهر المختلفة .

الشعبية الزراعية :

الانجلمان الكبيران للشعبية الزراعية ، الامريكي والروسي ، يختلفان عن بعضهما بعضا اشد الاختلاف .

ففي الولايات المتحدة ، كان حزب الشعب الذي ولد حوالي عام ١٨٩٠ ، يمثل مطالب مزارعي ولايات الغرب والجنوب . وكان الشعبيون يعلنون عن استهدافهم « اعادة حكومة الجمهورية الى ايدي الناس البسطاء » وكانوا ينتقدون الماليين ويطلبون ، ان تتصرف الحكومة لمساعدة

صغار المنتجين . وكانوا يطالبون ، أيضا ، بالصك الحر للعملة البضية للنضال ضد الانكماش . وقد انهارت الحركة بعد هزيمة المرشح الديمقراطي - الشعبي و. ج. بريان في انتخابات الرئاسة لعام ١٨٩٦ .

وكانت الشعبية - نارود نيتشتفو - ، في روسيا ، حركة ثورية من حركات القرن التاسع عشر الذي رفع ، فيه ، المثقفون اليساريون الفلاحين الى صف المثل الاعلى وتصوروا فكرة انشاء مجتمع اشتراكي على تقاليد جماعية كانت مستمرة في البقاء في الحياة القروية الروسية . وفي ذروتها عام ١٨٧٤ ، « مضى المثقفون السعبيون الشباب الى الشعب » يشرون بالاشتراكية في الارياف . ولكن الفلاحين ظلوا غير حساسين للدعوة . وعند ذلك ، تحول بعض الشعبيين الى الارهاب ونجحوا في اغتيال القيصر . ويستعمل مصطلح الشعبية ، أيضا ، للدلالة على حركات او نظريات متعلقة بمسائل صغار المنتجين الريفيين امام التحديث .

وغالبا ما تقدر الحركات المنتمية الى هذا النوع ، التقاليد الجماعية الريفية وتحاول ايجاد درب متوسط بين الرأسمالية الاحتكارية والاشتراكية البيروقراطية . وهؤلاء الشعبيون يعارضون التنظيم التسلسلي ويسعون الى التعاون المحلي بين متساوين سواء اكانوا يتجهون الى ملكية خاصة مجزأة الى اقصى حد ام الى مركزية متنازلة . وبموجب هذه المعايير ، يمكن ان تعطى صفة الشعبية لبرودون وغاندي وعدد من اصحاب التفكير الاجتماعي الكاثوليكي وحركات « الخضر » في شرق أوروبا بعد الحرب العالمية الاولى . وقد ولد هذا النموذج من الشعبية معالجات اقتصادية عديدة متصلة بالعالم الثالث ، وقد انتقد كيتشن هذه المقاربة .

الشعبية السياسية :

الشعبية السياسية هي ، بالمعنى العام ، توجه الى الشعب . عامة ، ضد النخبة ، وضد الاجانب والهامشيين ، أيضا ، في الغالب . ويمكن

للشعبية السياسية أن تتخذ صوراً عديدة . فيمكن الثقة بالشعب أن تترجم إلى ديمقراطية شعبية معادية للتمثيل ومؤيدة لبقاء أكبر قسم ممكن من الحكم بين أيدي المواطنين العاديين . والأداة المؤسسة المفضلة للشعبية هي الاستفتاء . فيمكن للمبادرة الشعبية أو الناخبين قطع الطريق على المجلس التشريعي وأخذ مبادرة القانون عن طريق الاستفتاء . ويمكن أن يرغب المنتخبون على مواجهة انتخابات مبكرة إذا لم يكن الناخبون راضين عن قراراتهم . وأحدى نتائج الضغط الشعبي في بداية القرن العشرين هي أن دولاً أمريكية عديدة تبنت ترتيبات من هذا النموذج . ويمكن لهذه الصورة للشعبية أن تعد صورة قصوى للديمقراطية .

ألا أنه قد تكون للتوجه المباشر إلى الشعب نتائج ملتبسة ، وقد طبق مصطلح الشعبية ، أيضاً ، على ديكتاتوريين أصحاب هالة وصلوا إلى الحكم مستندين إلى سياسات اصطلاحية وبوعده الجماهير بالخبز والألعاب . وغالباً ما عد صعود برون في الأرجنتين مثلاً مميزاً ، ولكن هتلر وديغول نعمتا ، أيضاً ، بالشعبية . ويمكن لرجال سياسة ، داخلى نظام برلماني ، أن يتهموا بالشعبية إذا خرقوا إجماع النخبة الليبرالية وتبنوا المستبقات الشعبية ضد الأجانب والمنحرفين والأقليات العرقية . والشعبية تحمل ، ضمن هذه المقاربة ، مظهر تشهير وتوحي بتصورات رجعية وبشيء من عدم التسامح حيال التنوع والعداء حيال الفردية والثقافة وكل ماهو ثقافي .

وتقوم طريقة أخرى لـ «التوجه إلى الشعب» على إعادة فحص معنى هذا التعبير اللتبس الذي يرجع إلى الأمة ككل وعلى التركيز على هذا الوجه . ويمكن لسانسة أن ينعتوا بالشعبية إذا تعلموا التحدث إلى الشعب بمجموعه بدلاً من التحدث إلى جزء أو طبقة اجتماعية أو إذا انتموا إلى أحزاب تدعي إعادة تجميع مجموع الشعب ، وكانت لهم مبادئ استناد مبالغة في الإيجاز ويمارسون سياسات اصطفاية . وغالباً ما تستخدم البلاغة الشعبية ، في هذه الحالة ، للهرب من المسائل،

على الرغم من انها قد تستخدم سندا لمقاربات هي اصطلاحات سياسية قائمة . وبالتالي ، يمكن لمحتوى السياسات الشعبية أن يتغير تغيرا كبيرا من نظام سياسي الى آخر . وهو يتضمن ، في بعض الحالات ، بعض موضوعات الشعبية الزراعية ، في حين تكون صلته بها ، في حالات أخرى ، ضعيفة الى أقصى الحدود .

والشعبية ، في جوهرها ، ظاهرة حديثة على الرغم من انه يمكن ايجاد بعض آثارها في الفترة قبل الحديثة . وهي ، في صورتها الزراعية ، ناشئة عن التحديث الاقتصادي . ويرتبط نموها في صورتها السياسية ، بالتعبئة السياسية للجماهير . وقد انحط قوام الافكار والمواقف الشعبية انحطاطا كبيرا في الدوائر الثقافية في السنوات الخمس الاخيرة . فعلماء الاقتصاد الماركسيون والليبراليون يرفضون ، في الخمسينات ، الشعبية ، في حين ترتبط الشعبية السياسية بالنازية والمكاثرة وتخيف المثقفين . وقد عرفت الشعبية الزراعية ، منذ الستينات ، تجددا في العالم الثالث ، في حين اعاد تصاعد النقد ضد « النخبوية الديمقراطية » الى الرواج بعض المقاربات الشعبية . وهذا التطور الحديث ولد اعادة لكتابة تاريخ الحركات الشعبية في مقاربة اكثر تأييدا لهذه الحركات بكثير .

الشمولية

الشمولية مفهوم حديث على الرغم من انه استعمل للإشارة الى انظمة قديمة وحديثة على حد سواء . فالطبقة الاولى من موسوعة العلوم الاجتماعية ١٩٣٣ لم تكن تحتوي على هذا المصطلح ، وقاموس اكسفورد للغة الانكليزية استعار شاهده الاول من عدد نيسان ١٩٢٨ من « المجلة المعاصرة » وكانت الكلمة ، لدى الحرب العالمية الثانية ، على درجة من الشعبية تكفي لورودها في بعض الافلام ، كالفيلم السينمائي الذي اقتبس به باسكال عن « الميجر بربرة » لجورج برنارد شو وفيلم « فوق الشبهات » الذي تشير ، فيه ، جوان كرافورد الى طريقة تعذيب نازية مسمية اياها « المانيكور الشمولي » .

واستعملت الكلمة ، بعد الحرب ، لمحاولة تحسين مخططات التصنيف التقليدية القائمة على مصطلحات مثل الديكتاتورية والاستبدادية والظقيان . وكان الهدف الرئيسي اقتراح اسم نوعي للانظمة اليسارية واليمينية التي كان يرى أن بينها من الامور المشتركة أكثر مما كان يدل عليه الاستقطاب الايديولوجي بين الشيوعية والفاشية . وقد جرت المماثلة بين السمات الشمولية للدولة الشيوعية والسمات المماثلة في الدولة النازية بطريقة كانت تسمح بتطبيق الانتقاد الذي كان يوجه الى الاعداء السابقين اثناء الحرب على حلفاء الامس . وقد ندد كارل بوبر ، بواسطة نقد راديكالي لافلاطون وهيفل وماركس ، بـ « التقنية الاجتماعية الطوباوية » للنظامين الشموليين في المانيا وروسيا . واستعاد هذا النقد ، في تاريخ أحدث ، أندريه غلوكسمان وبرنار هنري - ليفي و « فلاسفة محدثون » اوروبيون آخرون خابت آمالهم بتجسيدات الماركسية ، في القرن العشرين ، في الاتحاد السوفياتي وسواه . وقد افتتح بوبر الاستعمال الايديولوجي لفكرة الشمولية التي أصبحت ، فيما بعد ، سلاحا هاما في ترسانة الخطاب السياسي الغربي .

وعلى الرغم من أن اختصاصي العلوم الاجتماعية لم يكونوا في معزل عن الايديولوجية فانهم استعادوا المصطلح لمحاولة اعطائه قيمة حيادية تدل على صفات نظام ما . وعلى عكس تحليل حنة آرندت التي رأت ان « الارهاب الشامل » هو جوهر الشمولية ، اعطت الدراسات المقارنة حول الحكومات ، كدراسات فريدرش وبريجنسكي ، المصطلح تعريفا ظاهريا يشمل سمات مثل الايديولوجية الشمولية وحزب الدولة الواحد وسيطرة الشرطة السرية والاحتكار الحكومي للبنى الاقتصادية والثقافية والاعلامية للمجتمع . وكان ذلك يستعيد فكرة الشمولية المميزة لنظام والتي « تلغي كل الحدود بين الدولة ودهوط المجتمع ، وحتى بين الدولة والفرد » حسب رؤية ايكشتاين وأبتر . وفي بداية السبعينات ، كان البحث السياسي قد مائل المصطلح بقرينة شائعة للمقارنة .

وتزايد انتقاد المصطلح ، خلال هذه الفترة ، مع استمرار استعماله كـمقياس من جانب المختصين في السياسات المقارنة . وكان ، على الاخص ، سلاحا في الحرب المفهومية - الايديولوجية . وفي عام ١٩٧٦ ، نشر جان فرانسوا ريفيل « الاغراء الشمولي » الذي ركب بين حجج مستخلصة من كتاب سابق حول « الشمولية » وادانة متحمسة للستالينية . واستمرت المزاوجة بين أنظمة اليسار الماركسية الشمولية والتيار الفاشي في بحث جان كيركباتريك الشهير المنشور في مجلة « كومنتري » (الديكتاتوريات والمعايير المزدوجة) الذي اكدت ، فيه ، أن الانظمة التسفسفة (اليمينية) التي كانت حليفة للغرب متميزة عن الانظمة « الشمولية » اليسارية أو أفضل منها ، لان الانظمة التسفسفة اليمينية قابلة للتحويل الديمقراطي - وهو استعداد يستخدم عداؤها للشوعية برهاناً أساسياً عليه .

وقد تخلت حكومة ريفان التي كانت تعمل السيدة كيركباتريك في خدمتها عن استعمال مصطلح الشمولية. لوصف الحلفاء الطفاة ولكنها وسعتهما لتدخل ، فيها ، كل الخصوم اليساريين ، كالنظام الساندينبي في نيكاراغوا الذي وصف عام ١٩٨٤ ، بأنه « دولة شيوعية شمولية » . وأنه لا أمر لا يخلو من سخرية أن يكون ما بدأ كوصف للفاشية ونحصل على الاحترام كمفهوم متوسط بين صور التسفسفة المركزية الحديثة لليسار واليمين قد انتهى الى أن يصبح طريقة وصف الشيوعية . ويبدو تطور المفهوم أكثر كشفا لتاريخ ايديولوجية ما بعد الحرب من الدراسة المقارنة للانظمة السياسية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الخطأ المفهومي مستمر في صنع ابهام المصطلح . فأكثر منظري الدول حياًداً مختلفون اختلافاً أساسياً حول علاقاته بأفكار مثل الديمقراطية والحداثة والسياسة . فقد ألح وولف ومور وفريدريش ، مثلاً ، على الفكرة القائلة أنه ينبغي معارضة الشمولية بأنظمة حكم ديمقراطية . ولكن تالون وآخرين يلحون ، بالقوة نفسها ، على الفكرة القائلة أنه يجب المساواة بين الشمولية نفسها والسياسة

التي تمارسها في مجتمع الجماهير ويوحون بأن « معظم الشروط اللازمة للديمقراطية الجماهيرية هي ، أيضا ، الشروط اللازمة للشمولية » .

وكذلك ، جرى التأكيد ، في الوقت نفسه ، على أن الشمولية تشير الى صورة نظام فريد في المجتمع الصناعي الحديث (اكشتاين وآبتر) وانها شكل « ولد تصوره الاساسي قبل التصنيع وبصورة مستقلة عنه » (مور) . وليس هناك ، أيضا ، اتفاق حول معرفة ما اذا كان المصطلح يشير الى شكل مجتمع وما اذا كان ، اذن ، من طبيعة اجتماعية - اقتصادية .

وانه لمن الصعب ، امام انعدام الاتفاق حول هذه المسائل ، تحديد ما اذا كانت الشمولية جزءا من الجدل بين الليبراليين (انصار حكومة محدودة) والديمقراطيين (انصار دولة الرعاية) حول السعة المناسبة لفعالية الدولة ، او ما اذا كانت جزءا من الجدل بين الديمقراطيين وانصار مقلية سلطوية لشرعية السلطة بصدد مسألة السيادة الشعبية .

ويوحى التاريخ المشوش لفكرة الشمولية بأنها ليست مجرد مفهوم موضع مساءلة حول نموذج الحرية او الديمقراطية او فكرة معيارية ، مع قيمة ، على صورة كل الافكار السياسية الهامة ، بل هي مصطلح دلالاته واستعمالاته الرئيسية ايدولوجية حصرا . والمصطلح الذي استعمل لوصف أنظمة في تنوع أنظمة ألمانيا النازية وروسيا الستالينية وجمهورية أفلاطون واسرة كوين وإيطاليا الفاشية ونيكاراغوا الساندينية والهند في عهد أسرة ماوريو والامبرطورية الرومانية في عهد ديوكليسيان وجنيف في عهد كالفان واليابان في عصر الميجي وسبارطة في التاريخ القديم والولايات المتحدة في الستينات من القرن العشرين والاربعمينات من القرن التاسع عشر ، هذا المصطلح يبدو مفتقرا الى دلالة علمية سوسبولوجية مفيدة ، الا أنه يبقى مفتاحا ضروريا لتعريف ايدولوجية الحرب الباردة وسوسبولوجيا المعرفة لما بعد الحرب .

شومبيتر جوزيف ألوا

١٨٨٣ - ١٩٥٠

عالم اقتصادي نمسوي نشر منذ عام ١٩٠٨ كتابا هاما حول طبيعة النظرية الاقتصادية ومحتواها (« الاقتصاد ، المذهب والمنهج ») صنع شهرته بوصفه أفضل علماء الاقتصاد النمساويين الشباب . وكان منغروبوم بافرك استاذيه . وقد عين في كرسي الاقتصاد في جامعة تشيرنوفتش عام ١٩٠٩ ، ثم في جامعة غراتز عام ١٩١١ . ويقدم كتابه الشهير « نظرية التطور الاقتصادي » (١٩١٢) ، منذ ذلك الحين ، الاساسي من افكاره حول الدارات الاقتصادية وتطور الرأسمالية والاشتراكية . وكان واضحا ، منذ نشر هذا الكتاب ، انه لا يمكن لشومبيتر ان يعد عالم اقتصاد فقط . ففكره يشمل مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية . ويرى شومبيتر ان صاحب المشروع الرأسمالي الذي يطبق تركيبات جديدة لعوامل الانتاج يلعب دورا أساسيا لانه رائد التغيير والنمو الاقتصادي وعاملهما . وصعود الرأسمالية وافولها مرتبطان بصاحب المشروع الشومبيتري . فالتجديدات التي يجريها بعض الافراد الموهوبين تشق دربا للتكنولوجيات الجديدة والمنتجات الجديدة وتفتح أسواقا جديدة وتطلق دارات جديدة ، قصيرة وطويلة ، للحياة الاقتصادية . ويلحق بهؤلاء المجددين ، بعد بعض الوقت ، بعض المقلدين الذين يغذون حركة التنمية . ثم يظهر الاستثمار المفرط والائتمان المغالي بعد ذلك .

وأصبح شومبيتر استاذا في هارفارد عام ١٩٣٢ . وفي عام ١٩٣٩ ، ظهر مؤلفه البالغ الاهمية « دارات الاعمال » ونشر ، عام ١٩٤٢ ، « الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية » الذي تنبأ ، فيه ، بالا فول التدريجي للرأسمالية . وهو يعالج ، فيه ، الفكرة القائلة ان نجاح الرأسمالية ، لا فشلها ، هو الذي يفسر السير نحو الاشتراكية .

والعوامل الاجتماعية ، أكثر منها العوامل الاقتصادية ، هي ، في نظر شومبيتر ، المسؤولة الكبرى عن التغيرات البنيوية في تنظيم المجتمع .

ويرى شومبيتر أن في صميم الاقتصاد الرأسمالي سيورة تدمير خلاق . وهي تتجلى ، مشخصة ، في افتتاح أسواق جديدة وظهور منتجات جديدة ، وطرائق إنتاج جديدة والتنظيم . وكلها تعدل البنية الاقتصادية دون انقطاع . والطابع التنافسي للرأسمالية محدد بهذا التهديم أكثر منه بلعبة السوق كما تصفها كتب الاقتصاد التي تحتل ، فيها ، آلية السوق والأسعار مكانة مركزية .

وشومبيتر مقتنع بدناميكية الرأسمالية وقدراتها الانتاجية . وهو ، في معارضته للتوزيع الأفضل للموارد في مقاربة سكونية وفي موقف التنافس الكامل بكفاية البنى الاحتكارية في مقاربة ديناميكية للسوق ، يبدي تفضيلا جليا للاحتكارات وضروب تحكم الاقلية وشيئا من الازدراء للمنافسة الحرة . ولا يوافق شومبيتر على اطروحة ركود الرأسمالية تنسف البنية الاجتماعية التي تحميها . فالإطار الذي التكنولوجي .

لماذا تولد ضروب نجاح الرأسمالية أفولها ؟ ان شومبيتر يرى أن الرأسمالية تنسف البنية الاجتماعية التي تحميها . فالإطار الذي نمت ، فيه ، الرأسمالية ، يحتوي على بقايا النظام الاجتماعي وعلى بنية انتاجية توجد ، فيها ، جمهرة من المشروعات الصغيرة وصغار الفلاحين ، وزوالهم يضعف الموقع السياسي للبورجوازية . فاستبعاد الوظيفة الاجتماعية - الاقتصادية لصاحب المشروع يضعف البورجوازية ، لاسيما في الاتحادات الكبيرة التي يكون التغيير التقني ، فيها ، مسألة روتين وحيث تحولت الإدارة الى البيروقراطية . ويزيد في هذه الظاهرة سوء نفوذ القطاع العام . وأخيرا ، فإن الرأسمالية تنتج مثقفين نقادين ومحبطين يسهمون ، بموقفهم السلبي ، في أفول الرأسمالية . فهم يخلقون مناخا عاما منافيا جدا للملكية الخاصة والقيم البورجوازية . والنزج السياسي للستينات والسبعينات من هذا القرن يبين انه كان

هناك عنصر حقيقة ، على الأقل ، في تحليل شومبيتر . ولكنه يبدو ، على كل حال ، ان هناك ، على مستوى الامكانيات التقنية من امكانيات فعالية المشروع ، بالمعنى الشومبيتري ، أكثر مما كان شومبيتر يتوقعه بكثير . وما هو أكثر من ذلك هو ان الاشتراكية تبدو متناقضة الجاذبية بوصفها بديلا للرأسمالية .

ان أحد أهم اسهامات شومبيتر بوصفه منظرا في الاجتماعي هو تمييزه بين الفردية السياسية والمنهجية . فشومبيتر يرى ، بشكل خاص ، ان مفهوم الفردية المنهجية أساسي لتحليل الظواهر الاجتماعية خارج السوق . وتقوم الفردية المنهجية ، كطريقة تحليل ، على الانطلاق من الفرد لفهم عمل السيرة السياسية وسلوك المجموعات مثلا . ومن وجهة النظر هذه ، تتعارض مقارنة شومبيتر للاجتماعي مع مقارنة ماركس الذي يعين موقعه في اطار الصراع الطبقي . والنظرية الحديثة للخيارات العامة التي تلجأ الى مقارنة في حدود رفع رجال السياسة والبيروقراطيين الرخاء الفردي الى الحد الأعلى لتبرير سلوكهم الاجتماعي كمشاركين في فعالية الدولة ، هذه النظرية تطبيق مباشر للفردية المنهجية .

وتقع النظرية الاقتصادية للديمقراطية التي كان شومبيتر رائدا لها ضمن هذه المقاربة . فالمنهج الديمقراطي ، في رأي شومبيتر ، هو المنهج الذي تسمح ، فيه ، الترتيبات المؤسسية بأن تصل الى السياسي من خلال تنافس للحصول على صوت الشعب . وبعبارة أخرى ، يدخل شومبيتر الفكرة القائلة ان الديمقراطية هي صورة من صور التنسيق في الميدان السياسي يمكن ان تقارن بدور آليات السوق فيما يتعلق بعمل القطاع الخاص في الميدان الاقتصادي . فتعد السيرة السياسية سيرة سوق يكون ، فيها ، الناخبون الطالين والسياسيون العارضين . وقد تبدت هذه الفكرة خصبة جدا على الصعيد النظري والصعيد العملي معا ، واسهمت في شهرة شومبيتر بوصفه مفكرا ذا أهمية مستمرة .

شيشرون ماركوس توليوس

(١٠٦ - ٤٣ ق.م)

خطيب وأديب روماني . ولد شيشرون في أسرة غنية من اربينيوم، وهي مدينة ايطالية تقع على مسافة ١٠٠ كم جنوب شرقي روما واكتسب المواطنة الرومانية الكاملة في بداية القرن الثامن قبل الميلاد ، وقد شغل أعضاء أسرة شيشرون وظائف عامة في اربينيوم . وكان لأجداده المباشرين صلات وثيقة بالنخبة الرومانية . وفي الجيل الذي سبق جيل شيشرون ، انخرط غايوس ماركوس ، مواطن اربينيوم ، في الحياة السياسية في روما . وبفضل مواهبه العسكرية في فترة حرجة ، سمي مستشارا سبع مرات ، وهو تكريم فريد من نوعه .

وقد تلقى شيشرون تربية ممتازة بفضل مال أسرته ، لاسيما من جانب معلمين قدامين من العالم الاغريقي . وقرر ، في سن مبكرة جدا ، أن يخوض الحياة العامة في روما . واسهامه كضابط شاب في الجيش الروماني ، في الحرب ضد حلفاء ايطاليا الذين ثاروا عام ٨٩ ق.م جعله يكشف العمل ، ولكنه فضل أن يغزو السلطة بممارسة مواهبه كخطيب . ولا شك في أنه أحس بنفسه مجذوبا الى هذا السبيل باستماعه الى اكبر خطيبين في القرن الاول ، ماركوس انطونيوس وليشنيوس كراسوس .

وبدا شيشرون عمله كمحام في نهاية الثمانينات . وكتب ، قبل ذلك بقليل ، كتابا موجزا في المنهج الخطابي . وتكشف خطبه وكتابه عن موقف محافظ فيما يتعلق بتنظيم الدولة الرومانية ، ولكنها لا تظهر اهتماما بالتحليل أو التفسير النظري . وقد سمحت له الكفاءة التي أبدأها ، بانتظام ، في مرافعاته للدفاع عن المتهمين - عمل ، على كل حال ، كمدع عام ضد فيريس عام ٧٠ ق.م بعقد صداقات عديدة واكتساب نفوذ . وتسلق بسرعة درجات المناصب الرومانية وحصل على منصب القنصل عام ٦٣ ق.م في ائتلاف مع القانوني للعمر ، دون أن يكون قد قاد جيشا أو حكم ولاية .

وقد وجد نفسه ، بصفته قنصلا ، ملزما بالحكم بالموت ، دون محاكمة ، وعلى بعض أعضاء مؤامرة كاتالينا ، وهي خطيئة أدت الى نفيه لمدة قصيرة عام ٥٨ ق.م ولم يحصل ، أبدا ، على النفوذ الذي تمناه ، وبقي ، الى حد بعيد ، على هامش السياسة والثورة الرومانية . وسمح له هذا الموقع الهامشي بالتأمل في التنظيم السياسي للدولة الرومانية وحرضه في الوقت نفسه ، على ذلك ..

وكان قد أكد قبل توليه منصب القنصل ، وقبل ذلك دون شك ، ان الاتفاق بين مختلف دوائر الدولة الرومانية مفتاح خلاصها . وكانت وجهة النظر هذه صحيحة ، ولكنها لم تؤلف برنامج عمل .

ويسعى شيشرون ، في خطبة القيت لصالح شخص يدعى سيسطيوس عام ٥٦ ق.م ، وراء وسيلة تجنب انقسام الدولة الرومانية بين الارستقراطيين والشعبيين . وكان الاوائل يرون ان الدولة يجب ان تحكم من جانب نخبتها ، مع مراقبة محدودة من جانب الشعب السيد . اما الآخرون ، فكانوا يرون ان الشعب يجب ان يلعب دورا فعلا ويجب ان يفيد أيضا ، من الارباح الهامة والملموسة الواردة من الممتلكات الامبرطورية . ويرى شيشرون ان كل الذين يحملون صالح الدولة في قلوبهم هم من الارستقراطيين فعلا . ولم يكن من شأن هذه الفكرة ان تؤثر ، جديا ، في السياسة الرومانية .

ومقاربة شيشرون كمفكر سياسي مختلفة اختلافا كبيرا عن المقاربة التي تطبع حياته كسياسي . وعلى الرغم من ان خبرة شيشرون الخاصة كانت قد غذت كتاباته ، فانه ينادي ، في كتاباته النظرية ، بدولة قريبة جدا من تلك التي كانت موجودة في روما في القرن الثاني ق.م (الجمهورية الرومانية) ، كما كان يتخيلها على الاقل . وهو يطور مقاربة مختلفة اختلافا كلياً عن تعليماته كقنصل او في « من أجل سيسطيوس » حيث كلفت تحاول ، بشكل خاص ، الاستجابة ، لمواقف واقعية .

وفد بدأ شيشرون مؤلفه « الجمهورية » عام ٥٤ وأنهاء عام ٥٢ ق.م ثم بدأ ، دون شك ، بعده ، في كتابه « القوانين » الذي كان يفكر فيه ، على وجه الاحتمال ، دائما ، (ونحن لا نعرف متى أنهاء) وبعبارة أخرى ، فإن العلاقة بين الكتابين ليست مشابهة ، حقا ، للعلاقة بين « جمهورية » أفلاطون و « قوانينه » . وبالمقابل ، يدين شيشرون لأفلاطون كثيرا في نقطة أخرى . فكتاب « الجمهورية » بيان عام حول العناصر الرئيسية المكونة للدولة الرومانية والعلاقات المتبادلة بينها . وشيشرون الذي تأثر بالفلسفة الرواقية ينضج تعريفا للقانون الطبيعي ستكون له انعكاسات على الفكر السياسي (راجع القانون) . وهناك أصالة في مقارنته تقوم على كونه ، وهو الذي يقبل المؤسسات التقليدية للدولة الرومانية - المجالس ، مجلس الشيوخ ، الحكام - ، يرى أن هذه الجملة يجب أن يقودها ، مع ذلك ، رجل واحد . إلا أن شيشرون لا يوضح كيف ستعمل هذه الديمقراطية الموجهة نوعا ما (لم يحتفظ بالقسم من النص الذي يبحث في رئيس الجمهورية) . ومن الأهم أن نتبين أن شيشرون الذي يعتقد أن الدستور الروماني مختلط ، كآخرين قبله (راجع بوليبي) لا يرى تحليل العلاقات بين المجالس ومجلس الشيوخ والحكام في مثل هذه الأهمية . وهو معني ، أكثر من ذلك بكثير ، بمعرفة كيفية المحافظة على التوازن بين الجمهور والنخبة وضمان أولوية هذه الأخيرة . وتأثير أفلاطون واضح جدا هنا . ويمكن أن نفكر في أن شيشرون استنتج من الحياة السياسية في عصره أن الشعب يفلت من كل رقابة وأنه لا يمكن ضبطه إلا في إطار الممارسة الحرة للمؤسسات الجمهورية . فالحل الوحيد كان ، إذن ، اللجوء إلى صورة ما للتوجيه .

ويضم « القوانين » سلسلة من القواعد لتصرف الشؤون الدينية والزمنية ، مصحوبة بتعليق طويل . وعلى الرغم من أن شيشرون يناهز بدولة رومانية بالصورة التي تخيل أنها وجدت عليها حوالي النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد (الجمهورية الرومانية) ، فإنه يوصي بعدد من التدابير التي لم توضع موضع العمل إلا في نهاية

الجمهورية ، كالدخول المباشر الى مجلس الشيوخ بالنسبة لمن كانوا مراقبين ماليين .

ولا شك في ان شيثرون قد أسهم بمبادئه بوجود مرشد للدولة المثالية ، في ارساء قواعد الامارة (راجع الفكر السياسي الروماني) . ولكن اغسطوس أراد ، دائما ، خلق ملكية مطلقة (وحتى مموهة) كان شيثرون يعارضها . واذا كان هذا الاخير قدم ، رغما عنه ، حجة دستورية للامارة ، فذلك بدعمه لسلطة بروتوس وكاسيوس عام ٤٣ ق م .

وسوف يعود للؤلف المسيحي الكبير القديس اوغسطين أمر الافادة من « الجمهورية » في معالجته فكرته حول حكومة مدينة الله .

الشيوعية

مفهوم الشيوعية سابق للمركس بأكثر من ألفي عام . فالملكية الخاصة محرمة ، في جمهورية افلاطون ، على الحراس في الحكم . وأفلاطون يحرمها عليهم ، بل ويحرم عليهم علاقة التملك الخاصة التي هي الزواج لان القادة لا يستطيعون اتخاذ قرارات نزيهة اذا كانت لهم مصالح . وكان المسيحيون الاوائل يمارسون مشاعية الخيرات (المسيحية البدائية) لان تعاليم المسيح كانت توصيهم بالتخلي عن ممتلكاتهم وليس ، فقط ، لانهم كانوا يعيشون في معازل و ظل تهديد دائم . وكانت هذه المرحلة المسيحية قصيرة جدا ، ولكن فكرة مشاعية الخيرات عادت الى الظهور في أديرة القرون الوسطى حيث كان الفقر الشخصي النذر الاول للدوافع شبيهة بدوافع افلاطون : فلم يكن على الرهبان والراهبات ، من أجل تكريس حياتهم لله ، الانشغال بخيرات وهموم دنيوية . وفضلا عن ذلك ، فان كلا منهم كان يحس بنفسه ، على هذا النحو ، أشد ارتباطا بالجماعة ، كما كان يجري تجنب الخصومات الفردية ورغبات الاستقلال على اعتبار أن الدير كان يملك كل ما ينبغي . ولإلغاء الملكية الخاصة أساسا : الاعتناق من الخيرات

المادية والتماسك الاجتماعي الاشد للجماعة على اعتبار ان استبعاد الاستقلال والمنازعات الاقتصادية يقوي هذا التماسك .

وينافع مور نفسه ، في القرن السادس عشر ، في كتابه «يوتوبيا» (١٥١٦) ، عن مشاعية الخيرات . وكذلك ، يؤكد بعض المسوين (اصلاحيون انكليز) مستشهدين بالكتاب المقدس ، ان الله اراد ان يفيد الناس من العالم بصورة مشتركة . ويقترح الأب مايلى الذي يعتقد ان الملكية جاءت مع الخطيئة الاصلية شيوعية متقشفة كطريقة لداواة حياة الترف والعنف . وكان يستهدف اصحاب المشروعات والمصرفيين بصورة خاصة . وينادي موريلي ، وهو مفكر من قرن الانوار ، بشيوعية زراعية قائمة على كومونات صغيرة تتجنب ، فيها ، القوانين التنوع - حتى في اللباس - ونمو اللامساواة . (وقد عرض روسو مقترحات مماثلة) . وكان ينبغي ان لا توجد اية ملكية خاصة ما عدا ملكية الاشياء اليومية ذات الضرورة الاولى والادوات اللازمة لممارسة المراء مهنته . وتسهر الجماعة على الجميع فتؤمن عملا لكل الناس وترغم كل واحد على العمل . وقد سار بابوف على خطا موريلي وروسو بالحاجة على المساواة الاساسية بين الافراد في «بيان المتساوين» المنشور عام ١٧٩٦ : فيما ان لكل الناس الحاجات والقدرات نفسها ، فيجب ان لا يعود ، هناك ، سوى تربية واحدة وغذاء واحد .

والملكية واللامساواة هما اصل شرور المجتمع . وكان بابوف ينادي بالشيوعية الزراعية التي تتحقق بالثورة . فسوف تكون الجماعة هي صاحبة الملكية ، وسوف ينبغي على كل فرد ان يعمل ويهدف العمل سيكون الوفرة ، ولكن الحياة ستكون متواضعة وبسيطة .

ويرى دور كهام ان هؤلاء الشيوعيين ، وهو يصنف روسو ضمنهم ، يسمعون الى حل اخلاقي للانانية والضعف ورفائل اخرى ويلحون على التقشف من اجل ذلك . وهم يضعون البعد الاخلاقي للملكية ، اكثر من مناسبتها الاجتماعية ، موضع المسألة . وهو يقابل بين الشيوعيين الاوائل الذين كان مرجعهم مجتمعا قبل صناعي - وجمهوريات التاريخ

القديم على الصعيد السياسي غالبا - والاشتراكيين ، من امثال سان سيمون ، الذين كانوا واقعيين متوجهين الى المستقبل . ومن المؤكد ان شيوعيي القرن الثامن عشر الفرنسيين لم يعرفوا التصنيع ، ولذلك فان دفاعهم عن شيوعية زراعية ليس مفاجئا . ولكن المجتمع الزراعي ، في جوهره ، اكثر تطابقا مع مبدأ المساواة المطلقة من المجتمع الصناعي الذي يؤدي ، فيه ، تقسيم العمل ، الزاميا ، الى فروق في الوضع والوظائف والمداخليل . وكان الشيوعيون الاوائل ، ومنهم مور ، يرون ان العمل الشاق سيحل مسائل الندرة ، وهذه المعادلة البسيطة تنطق على اقتصاد زراعي اكثر منها على مجتمع صناعي .

وقد كيف شيوعيي القرن التاسع عشر المذهب مع العصر الصناعي . فكاتبه ينادي بالمساواة وبـ « شيوعية اخوية » وهو يقترح خلق مصانع كبرى والاستخدام المعم للالات ، وكذلك تأميم الارض . فيجب ان تمتد الشيوعية ، اذن ، الى الدول - الامم الجديدة وليس الى الكومونات الصغيرة فقط .

ويرى كايه ان المسيحية عقيدة ضد الملكية وطوبوليته الشيوعية ، ايكاريا ، قائمة على المسيحية « الحقيقية » . وقد صاغ ملركس ادق واعمق نظرية شيوعية . وهو يهاجم الشيوعية البدائية وغير الواعية لدى الذين يكتفون ، على غرار كايه ، بتطبيق مبدأ الملكية على الجميع (الملكية الفردية المعممة) . فهذه الشيوعية الاولى تحقيق لـ « رغبة عامة » . وبالمقابل فان الشيوعية الحقيقية هي الالفاء الموضوعي لمبدأ الملكية . وهي سوف تلغي الضياع الانساني الذاتي وتخلق علاقات واقعية وأخلاقية بين الافراد وبين الانسان والطبيعة . ان مؤسسة الملكية تمنعنا من الاستمتاع بشيء اذا كنا لا نملكه . فهي تعاكس رغباتنا ، في حين ان المتعة المشتركة ستكون ممكنة في ظل الشيوعية (« الملكية الخاصة والشيوعية » ١٨٤٤) والانتاج الشيوعي فعالية تعاونية ولا يوجد تمييز ، في نهاية المطاف ، بين العمل الجسدي والعمل العقلي . ويستطيع الافراد ان يستمتعوا به دون تخصص غير مجد . ويمكن

التساؤل عما اذا كان يمكن لتحقيق الذات والغاء تقسيم العمل للذين يدافع عنهما ماركس في مؤلفات شبابه ان يطبقا في المجتمع الصناعي الذي يتحدث عنه، على اعتبار ان التصنيع ينزع الى توليد البيروقراطية والتخصص . وقد بشر كثير من الفوضويين المعاصرين للمركس ، ايضا ، بالملكية الجماعية (يصف كروبوتكين نظامه بأنه الشيوعية الفوضوية) . ولكنهم كانوا يخشون المركزية التي تؤدي اليها شيوعية ماركس والتي تهدد الحرية الفردية . وقد اثبت التاريخ ان مخاوفهم من شيوعية الدولة كانت مبررة (راجع الفوضوية) .

ان « الشيوعية » تقتضي التوزيع والشراكة . فالشيوعية المثالية لا تعلن نهاية الثروة الخاصة والملكية الخاصة لوسائل الانتاج - كما يخشى نقاد الماركسية - فقط ، بل تعلن ايضا ، نمطا مختلفا للحياة قائما على التعاون والتضامن والمشاركة . والتشابه مع المثل الاعلى المسيحي الذي ألح عليه شيوعيون عديدون قبل ماركس مذهل . فالمساواة والاخاء هما الكلمتان الاساسيتان للشيوعية . الا الحرية مثل اعلى اساسي ، ايضا ، للشيوعية . هذا التصور للحرية يتعد عن الشعور الفردي السائد في العالم الغربي الليبرالي . فمنطق الشيوعية يقتضي وجوب تحقيق الحرية - وهي حرية تستبعد الاضطهاد والحاجة والاستغلال - للجميع في الوقت نفسه بتهديم البنى التي تعترض حرية الاغلبية في حين تدعم امتيازات الاقلية . وسوف تميز الحرية ، في عهد الشيوعية ، الجماعة كما تميز اعضاءها مأخوذين فرديا . ان « حرية الجميع أساسية لحريتي » كما قال باكونين . فالشيوعية تعني ان كل شيء مشترك ، بما في ذلك الحرية . والامر لا يدور حول مبدأ توزيع متساو بقدر ما يدور حول التساوي في الملكية المشتركة للموارد ، وامتلاك الخيرات الشخصية ليس مدانا بالضرورة . فقد كان مفكرو الماضي ينادون بالتقشف والاستهلاك الأدنى ، ولكن شيوعيين اليوم يسلمون بامتلاك مواد الاستهلاك . الا انه يبقى ، هناك ، مازق لم يحل : هل يجب الغاء الملكية في جملتها من اجل الغاء المنازعات والاضطهاد وتشجيع الاخاء وتجانس المصالح والترابط ؟ أم ان الشيوعية

تقوم ، على العكس من ذلك ، على الامتداد بحقوق الملكية وفوائدها الى الجميع بالتسليوي ، معترفة ، على هذا النحو ، بالحاجة الى التملك ؟ لقد عد المثل الاعلى الشيوعي ، دائما ، تقيض الانانية التي تتجسد ، خاصة ، في الملكية . الا ان هناك القليل من الامثلة المطبقة للشيوعية . وربما كانت قد تحققت داخل بعض الجماعات الدينية وفي بعض الكومونات وبين بعض الشعوب « البدائية » التي ما زالت تعيش على ظهر الارض . الا انه لا يبدو انها تحققت في البلدان الشيوعية .

الشيوعية السوفياتية

ان خلفية الشيوعية السوفياتية ، وهي الايديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي ، هي انتشار الماركسية في الوسط الثقافي الروسي في نهاية القرن التاسع عشر . وكانت الامبرطورية الروسية المستبدة والمترنحة ، مع كونها ديناميكية على الصعيد الاقتصادي ، توفر أرضا صالحة للأفكار الثورية . فقد شجعت الدولة القيصرية نمو الصناعة كي تستطيع روسيا منافسة الدول الاوروبية . وولد التصنيع نمو بورجوازية وبروليتاريا وطبقة وسطى . ولكن النظام لم ينجح في التكيف مع الطموحات السياسية للطبقات الاجتماعية الجديدة ، في تلبية المطالب الاقتصادية لطبقة فلاحين تؤلف ٨٠٪ من السكان . وبدت الثورة الطريق الوحيدة الى التقدم في نظر اقلية داخل كل طبقة ، أولا ، ثم في كل الامة تقريبا .

وقد انتشرت افكار ماركس في الدوائر الثقافية اثر النزعة الشعبية التي لم تتوصل الى كسب دعم الجماهير . وقد كتب بليخانوف (١٨٥٦ - ١٩١٨) ، وهو شعبي سابق ، علم ١٨٨٢ ، ان الطبقة العاملة الاجيرة (البروليتاريا) ستصبح القوة الثورية الرئيسية في روسيا . ولم يكن الفلاحون ، بعد ، طبقة ثورية امكانيا ، بل كانوا مقسومين الى مجموعات مستغلين ومستغلين تحت تأثير الرأسمالية . وفي العقد الاخير من القرن ، تبنى ، بصورة اجمالية ، خط بلخانوف لينين الذي كان احد اخوته قد شنع عام ١٨٨٧ لانه حاول اغتيال القيصر .

وفي نهاية القرن ، انفصل اتجاهان داخل الماركسية عن بليخانوف ولينين . وقد سمي ستروف وتوغان بارانوفسكي و « تحريفيون » آخرون شكلوا المجموعة الاولى من جانب خصومهم ، « الماركسيين الشرعيين » لانهم التزموا الكتابات التي تسمح بها الرقابة . وكانوا يرون ان الرأسمالية ، في وضع روسيا ، ستتمو تدريجيا ، وان الاشتراكية ستدخل في مستقبل بعيد ، بعد فترة طويلة من النمو الرأسمالي ، اثر تطور وليس ثورة . وبشكل « الاقتصاديون » المجموعة الثانية مع كوسكوف وزوجها بروكويوفتش . . . وكانا يريان أن على العمال ، نظرا لوضع روسيا المتخلف ، أن يكرسوا انفسهم للنضال في سبيل شروط اقتصادية أفضل وترك النضال السياسي الموجه ضد الاوتوقراطية للطبقة الوسطى ، وهي وجهة نظر تبنتها مجموعات سان بطرسبرج العمالية بصورة واسعة بين عامي ١٨٩٧ و ١٨٩٩ .

وقد انهار هذان الاتجاهان الجديدان . وبالفعل ، تحول « الماركسيون الشرعيون » و « الاقتصاديون » الى الليبرالية الدستورية ، في حين كانت الافكار الثورية تأخذ مكانها في الاوساط العمالية ، وفي حين كان لينين يشن حملة قوية ضد التحريفية . ولدى ثورة عام ١٩٠٥ تنازع حزبان كبيران على دعم العمال والفلاحين : الحزب الاشتراكي الثوري والحزب العمالي الاشتراكي الديمقراطي الروسي . وكان الحزب الاشتراكي الثوري الذي أسس عام ١٩٠١ يسير في سياسة الثورة الفلاحية والارهاب التي أخذ بها أسلافه الشعبيون . أما الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، فقد تأسس ، اسمياً ، في مؤتمر عام ١٨٩٨ ، ولكن تأسيسه الفعلي كان في المؤتمر الثاني الذي انعقد عام ١٩٠٣ . وكان يتبع خط بليخانوف .

ولم يشهد مؤتمر ١٩٠٣ للحزب الاشتراكي الديمقراطي هزيمة التحريفية فقط ، بل شهد ، أيضاً ، بداية انقسام الحزب بين « المتشددين » بقيادة لينين و « المتساهلين » بقيادة مارتوف (١٨٩٣ – ١٩٢٣) واكسلرود (١٨٤٩ – ١٩٢٨) . وكانت المسألة الأساسية

تتصل بواجبات عضو الحزب . فقد ألح لينين على الاسهام الشخصي في احدى منظمات الحزب ، في حين اكتفى مارتوف بطلب مساعدة منظمة شخصية لاحدى منظمات الحزب . وقد هزم لينين ، ولكن مجموعته حصلت على الاغلبية بعد انسحاب « البوند » اليهودي الذي رفضت مطالبته بالاستقلال . فكان البلاشفة ، اذن ، اصحاب الاغلبية ، في حين كان المنشفيك الاقلية . والمسألة التي كانت تفصل بينهم ذات دلالة . فقد كان البلاشفة يريدون ، في وضع روسيا السياسي القومي ، حزباً مركزياً يسوده ثوريون متفرغون ، متكيفاً مع العمل السري . أما المنشفيك ، فقد كانوا يفضلون قاعدة اوسع وبنية مرنة .

وسرعان ما عقب هذا الخلاف التنظيمي تباين اعمق حول الاستراتيجية السياسية . فقد كان البلاشفة يرون أنه لا ينبغي على الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، التعاون مع البورجوازية الليبرالية في النضال ضد الاوتوقراطية ، بل يجب أن يعمل باستقلال كامل . وفي عام ١٩٠٥ ، وبعد أن قدروا ان البورجوازية الروسية اضعف وأجن من أن تطيح بالاوتوقراطية ، دفعوا الطبقة العاملة التي كان الحزب الاشتراكي الديمقراطي يقودها الى عصيان مسلح بهدف اقامة جمهورية ديمقراطية . وأكد لينين (متفقاً في ذلك مع بليخانوف) ان في الامكان كسب الفلاحين للعمل الثوري بقيادة البروليتاريا . والحزب الاشتراكي الديمقراطي سيقم ، بعد نجاح العصيان ، ديكتاتورية ثورية للبروليتاريا والفلاحين تفرض اصلاحات ديمقراطية . ولم يكن البلاشفة يستهدفون ثورة اشتراكية بالتعارض مع ثورة « ديمقراطية بورجوازية » . فقد سلموا ، تماماً ، بالمذهب الكلاسيكي الذي يقول أن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق في روسيا الفلاحية ما لم تلق الدعم من ثورة برولينارية في بلد أكثر تقدماً .

ولم يكن المنشفيك موحدين حول الاستراتيجية . ولكنهم كانوا يميلون الى الاعتقاد بان البورجوازية الليبرالية تحتل موقعا مسيطرا في الصراع السياسي وبأن دور الحزب الاشتراكي الديمقراطي يجب أن

يقتصر على بناء قوة البروليتاريا السياسية ووعيها . فلن تكون البروليتاريا في مركز المشهد السياسي الا بعد فترة نمو صناعي في عهد حكومة ديمقراطية . وقد صرح المنشفيك ، لدى ثورة ١٩٠٥ ، « بأن الاشتراكية الديمقراطية يجب ان تستهدف الاستيلاء على الحكم أو المشاركة فيه ضمن حكومة مؤقتة ، ولكنها يجب ان تبقى حزب معارضة ثورة متطرفة » . (في موضوع الثورة الدائمة ، راجع تروتسكي) .

ومع اندلاع حرب ١٩١٤ ، أتاح ما كان يبدو - اللينين - مجادلات صغيرة التفريق بين الانتهازيين والثوريين الحقيقيين . فقد عارض الحزب البلشفي الحكومة الروسية والحرب الامبريالية ، معاً ، على عكس معظم المجموعات الاشتراكية الأوروبية الأخرى . وقد انقسم المنشفيك حول الموقف حيال الحرب ، وندد بها مارتوف ، ولكن كثيراً من المنشفيك ساندوا القضية الوطنية الروسية .

وفي عام ١٩١٧ ، وبعد الاطاحة بالأتوقراطية في ثورة شباط ، عادت الانقسامات الى الظهور لدى البلاشفة . وقد سادت أغلبية الحزب نداء لينين الى ثورة البروليتاريا والطبقة الفلاحية الفقيرة الذي تجسد في شعار خريف عام ١٩١٧ « كل السلطة للسوفييات » (السوفييات هم المجالس المنتخبة ، مباشرة ، من جانب الجماهير في مواقع العمل) . ولكن مجموعات متنوعة من البلاشفة ستنادي - وربما كانت تلك أول معارضة يمينية - قبل ثورة اكتوبر ١٩١٧ البولشفية ، وثناءها وبعدها ، بتسوية وتحالف مع المنشفيك والاشتراكيين الثوريين الذين يدينون متابعة الحرب ويؤيدون تغييراً ثورياً . وضم هذا « الجناح اليميني » شخصيات مثل زينوفييف (١٨٨٣ - ١٩٣٦) وكامينيف (١٨٨٣ - ١٩٣٦) وريكوف (١٨٨١ - ١٩٣٨) ولوناشارسكي (١٨٧٥ - ١٩٣٣) وكانوا يرون ، خلافاً للينين ، ان البلاشفة لن يستطيعوا ، بسبب ضعف الطبقة العاملة في روسيا ، أن يحافظوا على بقائهم منفردين في الحكم . وكان ذلك موقفاً بشاركهم ، فيه ، بالطبع المنشفيك .

وخلال الحرب الأهلية والتدخل الأجنبي الذي تلى ، بين عامي ١٩١٨ - ١٩٢٠ ، ثورة أكتوبر أيد كل البلاشفة وكثير من المنشفيك والاشتراكيين الثوريين القضية السوفياتية . وجاءت الانتقادات داخل الحزب البلشفي ، من اليسار . فقد دعا « الشيوعيون اليساريون » بقيادة بوخارين (١٨٨٨ - ١٩٢٨) الى الحرب الثورية معارضين لينين الذي يريد أن يوقع ، بأي ثمن ، معاهدة صلح مع الألمان . وانتقد اليسار ، أيضاً ، السياسة الداخلية في بعض النقاط : مركزية القرارات الفرطة ، استخدام الاختصاصيين البورجوازيين وقيادة شخص واحد ، بدلاً من لجان منتخبة ، في المصانع . وقد طور «المركزيون الديمقراطيون» و « المعارضة العمالية » هذا الخط . وعدت المعارضات المتعاقبة هذه التدابير أضراراً لتحلل الثورة بسبب التأثير المسيطر لكتلة الفلاحين الفرديين . وبالمقابل ، رأى لينين أن وجهات نظر « اليساريين » اللاواقعية هذه ضروب من الضلال المميز للبورجوازية الصغيرة . فقد كان الضعف العسكري السوفياتي يفرض ، في رأي لينين ، معاهدة صلح مع الألمان . وفضلاً عن ذلك ، فإن على الطبقة العاملة الروسية ، بسبب عدم خبرتها ، أن تتعلم كيف تدبير الاقتصاد . وكذلك ، فإن قوة الثورة المضادة تلزم بضبط سياسي شديد جداً . وكان البلاشفة قد استولوا على الحكم مع معرفتهم أن البروليتاريا الروسية كانت ضعيفة وأن روسيا كانت متخلفة اقتصادياً ، ولم يتخيل لينين ، دون شك ، أن الضبط الوثيق والمركزي للحياة السياسية ، وكذلك تسمية الإداريين والمديرين من الأعلى سيبقيان سمتين دائمتين للنظام السوفياتي .

وبعد الانتصار البولشفي ، في الحرب الأهلية ، حافظ الحزب - الذي اتخذ منذ عام ١٩١٨ ، اسم الحزب الشيوعي (البولشفي) - على احتكاره للسلطة ودعمه . واشتد الانضباط الداخلي . وكان الأمر يدور ، بالفعل ، حول النضال ضد الحصار الرأسمالي المعادي وسيطرة الفلاحية الفردية في روسيا السوفياتية . ولكن « النيب » (السياسة الاقتصادية الجديدة) الذي انطلق عام ١٩٢١ سمح للفلاحين ببيع

منتجاتهم بصورة حرة وأحل ضريبة محل المصادرات التعسفية للدولة .
وقد ظن لينين وأنصاره أن إعادة الحلف بين الفلاحين والعمال سيوفر
أساس الانتقال التدريجي نحو الاشتراكية ، في انتظار الدعم الاقتصادي
الذي سيحمله إلى روسيا انتصار الاشتراكية في بلد آخر . ونظراً للوضع
الاقتصادي المؤوس منه ، في بداية عام ١٩٢١ وللهباج الاجتماعي الكبير ،
نم يلق « النيب » مقاومة كبيرة داخل الحزب . ولكن معارضة يسارية ،
بقيادة تروتسكي ، نددت ، بحق ، منذ خريف ١٩٢٣ ، بصعود
البيروقراطية في الحزب وخشيت - خطأ - أن تمنع هذه الأخيرة
التصنيع والتحول الاجتماعي .

وسلا الفكر السياسي السوفياتي ، بعد موت لينين (١٩٢٤)
ستالين (١٨٧٩ - ١٩٥٣) الذي حكم في ظل انتصار التصنيع وأهوال
المجاعة والتنظيرات في الثلاثينات ، والذي قاد الجيش السوفياتي خلال
الحرب الرهيبة ضد النازيين بين عامي (١٩٤١ - ١٩٤٥) .

وكانت الأيديولوجية الاقناعية التي تصورها ستالين أساسية في
توطيد النظام السوفياتي . وقد أكد ، منذ نيسان ١٩٢٤ ، في كتابه
« أسس اللينينية » وهو سلسلة محاضرات وأبحاث ، أن اللينينية ليست
مجرد صيغة من الماركسية مكرسة لبلد ريفي ، بل إنها « ماركسية عصر
الامبريالية وديكتاتورية البروليتاريا » وتنطبق على العالم بأسره .
واكتسبت مركزية لينين الديمقراطية (راجع لينين) نبرة جديدة :
فالحزب ليس ، بالنسبة لستالين ، طليعة الطبقة العاملة الذي يقودها
وينظمها ، فقط ، بل هو تجسيد الإرادة الوحدوية التي تتوطد بالتخص
من العناصر الانتهازية . أن أسلوب عمل لينينياً سوف يركب بين
الحماسة الثورية والكفاية الامريكية . وبعد بضعة أشهر ، أعلن ستالين
- بتأييد من بوخارين وعلى الرغم من المعارضة العنيفة لتروتسكي
وزينوفيف وكامينيف - أنه من الممكن بناء الاشتراكية في الاتحاد
السوفياتي دون انتظار ثورة في بلد آخر .

وسرعان ما فصلت فكرة « الاشتراكية في بلد واحد » الستالينية
أغلبية المكتب السياسي عن بوخارين وريكوف وأعضاء آخرين للانحراف
اليمني . ورأى بوخارين الذي لم يعد « يساري الاتجاه » والذي أيد
« المنيب » بحماسة أن التعاون السلمي مع الفلاحين يمكن أن يقود ،
تدريجياً ، الى الاشتراكية . ولكن ستالين رأى ، عام ١٩٢٨ ، أن الصراع
الطبقي يشتد بقدر ما يتقدم السير نحو الاشتراكية . وسوف يضيف أنه
لا ينبغي على الدولة البيرويلتارية أن تمحي في فترة الانتقال الى
الاشتراكية ، بل يجب ، على العكس من ذلك ، تقويتها بسبب
الحصار الامبريالي .

وهذه الايديولوجية التي تميز الستالينية تدعم التصنيع المتسارع
واعطاء الزراعة ، الزامياً ، الصيغة الجماعية . وفي بداية الثلاثينات ،
طرا تعديل على التعريف السوفيياتي للاشتراكية . فقد كان الماركسيون ،
حتى ذلك الحين ، يفترضون أن الاشتراكية ، مع احتفاظها بالبدأ
« البورجوازي » الذي يقول أن الأجر تابع للعمل المقدم ، تقتضي الملكية
الجماعية والعامة لكل وسائل الانتاج والفاء التجارة واعتماد نوع من
الاقتصاد دون نقد . ولكن الماركسيين « السوفييات أكادوا » ، حوالي
١٩٣٥ ، أن قطعة الارض الفردية المعطاة للفلاحين في المزارع الجماعية
والسوق الحرة المرتبطة بها يؤلفان جزءاً من الاقتصاد السوفيياتي وأن
اقتصاداً نقدياً قد يبقى حتى اقامة الشيوعية . وفي حزيران ١٩٣١ ،
هاجم ستالين « نزعة المساواة » البورجوازية الصغيرة لأنها غريبة عن
الاشتراكية . وهذا الدعم لانعدام المساواة بلديعة الكفاية يناقض روح
التصور السابق للاشتراكية ان لم يناقض نصه .

وهكذا استطاع ستالين ان يعلن ، في كانون الأول ١٩٣٦ ، أن
الاشتراكية قد اقيمت « مبدئياً » في الاتحاد السوفيياتي . فقد استبعد
استغلال طبقة من جانب طبقة اخرى وحل محله تحالف بين طبقتين غير
متنازعتين : عمال الصناعة التي تملكها الدولة والفلاحين . وفي كانون
الأول ١٩٣٦ ، عرف الدستور الاتحاد السوفيياتي بوصفه دولة العمال

والفلاحين . الا ان ستالين ألح على انه يجب أن تحتفظ الطبقة العاملة باليد الطولى في ادارة المجتمع من جانب الدولة . فليس للفلاحين ، اذن ، سوى الدور الثقي .

وصرح ستالين ايضا ، خلال تطهيرات ١٩٣٦-١٩٣٨ ، بأن انعدام التناقضات الداخلية داخل المجتمع الاشتراكي يتضمن ان كل الأفعال والنظريات المعادية آتية من خارج هذا المجتمع . وسوف يعدل هذا المذهب الصلرم تعديلا خفيفا قبل موته بقليل . فسوف يسلم ، اذ ذاك ، بأن علاقات الانتاج يمكن أن تتأخر عن قوى الانتاج (راجع الماركسية) داخل المجتمع الاشتراكي . وسوف يلح على قيمة ضروب تباين الآراء في الماركسية . ومن المحتمل أن يكون ستالين قد حلول الشروع في نزع الستالينية من الايديولوجية السوفياتية ، ولكنه لم ينجح في ذلك .

لم تؤد الانتقادات الموجهة الى ستالين والى « عبادة الشخصية » التي افنتحها خروتشوف عام ١٩٥٦ الى اعادة تعريف جوهرية للاشتراكية السوفياتية . فقد بقي النظام اليساري مدارا من جلب حزب واحد . وبالمقابل ، هوجمت العقيدة الستالينية لتشديد نضال الطبقات في مرحلة الانتقال الى الاشتراكية هجوما عنيفا . وفي نهاية الخمسينات ، كرس خروتشوف ومستشاروه جهودهم لانضاج « مستقبل مشرق » أكثر منهم لانتقاد الماضي . وفي حين كان دستور عام ١٩٣٦ يعرف الاتحاد السوفياتي بوصفه دولة للعمال والفلاحين ، فان برنامج الحزب لعام ١٩٦١ تبنى مذهب خروتشوف القائل ان ديكتاتورية البروليتاريا قد تركت مكانها لـ « دولة الشعب بكامله » . وراى خروتشوف ان الاشتراكية انتصرت « كليا ونهائيا » في الاتحاد السوفياتي حوالي عام ١٩٦١ ، وان مرحلة بناء الشيوعية قد بدأت . ويؤكد البرنامج ان بناء الشيوعية في الاتحاد السوفياتي سينتهي حوالي عام ١٩٨٠ . واقترح هذا البرنامج الطويل الأمد طوباويات أخرى بين أهدافه . فـ « دولة الشعب بكامله » والانتقال نحو الشيوعية يستلزمان ، في رأي خروتشوف ، انحذارا للقصر من الأعلى وتزايدا للمشاركة الشعبية في

الحكومة والتقليل الكثيف لوظائف الدولة التربوية والثقافية الى منظمات شعبية أو تلقائية . وقد أصبح الانسحاب التدريجي للدولة ممكناً ، باستثناء ما يتعلق بوظائف الدفاع الخارجي .

وفي عهد بريجنيف (١٩٦٠ - ١٩٨٢) الذي شغل منصب الأمين العام للحزب منذ عام ١٩٦٤ حتى موته ، ضم تعريف الاتحاد السوفياتي على انه « الدولة الاشتراكية للشعب بكامله » الى دستور ١٩٧٧ (الوحيد منذ عام ١٩٣٦) . واعيد التأكيد على أهمية المشاركة الشعبية لفظياً ، ولكن آمال خروتشوف الطويلوية هي التي تماوت بالاحرى . وفي عام ١٩٦٦ ، وقبل ازاحة خروتشوف بعلمين ، جرى التخلي عن الفكرة القائلة أن الاتحاد السوفياتي قد دخل مرحلة بناء الشيوعية ، ووضعت مرحلة جديدة هي مرحلة الاشتراكية النامية ، بين انجاز بناء الاشتراكية والشيوعية . وفي عام ١٩٨٢ ، صرح أندروپوف (١٩١٤ - ١٩٨٤) ، قبل خلافته لفترة قصيرة لبريجنيف ، بأن المرحلة التاريخية للاشتراكية النامية ستدوم طويلاً وأنه ستكون لها أطوارها ومراحلها . وسلم باحتمال عدم تطابق بين مصالح مختلف الرهوط الاجتماعية . وأكد انه يمكن ، في كل الاحوال ، ودون أن يؤدي ذلك الى المنازعات ، انشاء آليات تسمى بـ « معرفة مختلف المصالح والمقارنة والتوفيق بينها » . وهكذا أنشئ اطار تعطيل واصلاح سياسي . الا ان هذا التحليل الذاتي للشيوعية السوفياتية عانى ، دائماً ، من ضيق في رؤية الامور . فهو لا يحسب حساباً لسمتين للاشتراكية لم يتوقعهما ماركس ولينين : تركيز سلطة القرار في مكتب سياسي يصطفي ذاته والموقع المسيطر لنخبة مزودة بامتيازات اقتصادية واجتماعية . والاصلاحات التي طرحت في الاتحاد السوفياتي ، في سنواته الأخيرة ، جرى طرحها مع هذا التحفظ . فقد دارت المناقشات حول مركزية سلطة الدولة ودور الحزب ، ولكن معظم المناجلات لم يعرف جيداً أو بقي سرياً . وصعود حركة « التضامن » في بولونيا ، عام ١٩٨١ ، كشف عن توترات تحت الهدوء الظاهر للحياة السياسية السوفياتية . وسلم المكتب السياسي بضرورة الاصلاحات

على لسان غورباتشوف الذي قال عام ١٩٨٥ : « لم نعد نستطيع الانتظار ، فلم يعد لدينا وقت للتردد » .

الشيوعية الاوروبية

مصطلح مرسل يستعمل لوصف سيرورة التحول التي تجري في الاحزاب الشيوعية الحديثة للبلدان المنتمية الى الانظمة الديمقراطية ، لاسيما في بلدان اوربوا الغربية . وقد ولد مقدارا كبيرا من التحليلات في نهاية السبعينات جعلت المصطلح غير دقيق في الوقت نفسه الذي يغطي ، فيه ، ظاهرة هامة . واذا بحثنا عن مؤسس صريح للشيوعية الاوروبية ، فسوف نجده في التصريح الذي وقعه ، في مدريد ، في آذار ١٩٧٧ ، قادة الاحزاب الشيوعية في فرنسا واطاليا واسبانيا . ولكن كل حزب من هذه الاحزاب سار في طريقه الخاصة بحيث انه كان يمكن ان نشعر ، في الثمانينات ، بأن الظاهرة كانت اقل أهمية مما كان يظن وانها تمس ، في الوقت نفسه ، عددا من البلدان اكبر مما كان يوحي به عدد المشاركين الاولين .

ويمكن ان نؤرخ لنشوء الشيوعية الاوروبية بصور مختلفة بانطلاقنا من تحليلات بالمرور توغلياتي حول تعدد المراكز في نهاية الخمسينات او من ادانة الحزب الشيوعي الفرنسي لتصرف الاتحاد السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وخلال الثورة البرتغالية عام ١٩٧٤ ، أم ، أخيرا ، من انقسام الحزب الشيوعي الاسباني في اواسط الستينات وخروجه من السرية بعد موت فرانكو . وخصائص الشيوعية الاوروبية - وهي وجود خلافات مع موسكو ، لاسيما في ميدان السياسة الخارجية (ربيع براغ ، غزو افغانستان ، منع « التضامن » في بولونيا) ، وكذلك وجود جرعة من التغاير النظري وشيء من ارادة اصلاحات داخلية في الحزب - موجودة في كل الاحزاب الشيوعية لاوروبا الغربية والمتوسطة . وقد زادت هذه المواقف ، في المملكة المتحدة واسبانيا واستراليا وفنلندا وايسلندا واليونان ، الانقسامات التي كانت موجودة ، سابقا ، داخل

الاحزاب الشيوعية . ولم تتطور دون خفض هام لعدد اعضاء الحزب الشيوعي أو قوته الانتخابية سوى في البرتغال .

ولا يوجد نص مرجعي يعرف مبادئ الشيوعية الاوروبية خارج مداخلة قصيرة لسانتيافو كاريلو تعود الى عام ١٩٧٦ . فالشيوعية الاوروبية مرتبطة بارادة اصلاح وليس بنزعة اصلاحية . وهي تستند الى انه لم يعد يمكن ، وقد ادت الراسمالية الاحتكارية الى تركيز الحكم ، اليوم ، بين ايدي عدد صغير من الاشخاص ، تحليل الراسمالية الاوروبية بالتعبير التي استعملها لينين . فهذه الدولة في ازمة ، اليوم ، وليس العمال ، وحدهم ، اصحاب المصلحة في اجراء اصلاحات ، بل تضاف ، اليهم مجموعات مهنية اخرى ، بما فيها قوى الامن نفسها . والتحالفات التي يكون ، فيها ، للاحزاب الشيوعية مكان قيادي ، دون ان تكون الممثلة الوحيدة للطبقة العاملة ، تسمح بأعمال ديمقراطية وغير عنيفة بموجب مبدأ حرب الموقع الذي طوره غرامشي . وما هو منظور نحو مرحلة انتقالية طويلة اكثر منه ثورة . وسوف تتوسع الديمقراطية دون اللجوء الى ديكتاتورية البروليتاريا .

وعلى الرغم من أن الحزب الشيوعي يستمر في البقاء في الطليعة ، فيجب أن يقتسم الحكم مع الاشتراكيين الديمقراطيين وجماعات اخرى ، خلال المرحلة الانتقالية على الأقل . وتقتضي الشيوعية الاوروبية ، على الصعيد الداخلي ، مساهمة أكبر لاعضاء الحزب الشيوعي وتطبيقا ادنى للمركزية الديمقراطية .

وسوف يخلق العمل المنسق لمختلف الاحزاب اليسارية ، مع احتفاظه باطار الحدود القومية ، حركة اوروبية لصالح نزع السلاح واقامة علاقات وثيقة مع بلدان العالم الثالث . وتؤدي الشيوعية الاوروبية ، ايضا ، الى نوع جديد للحركة الشيوعية الدولية يتصف بالاستقلال والاحترام المتبادل بين الاحزاب الشيوعية التي لا يسيطر عليها الاتحاد السوفياتي .

وتشمل الشيوعية الأوروبية ، على الصعيد التاريخي ، البحث عن طرق قومية نوعية للوصول الى الاشتراكية ، وهذا المبدأ يصبح ضروريا منذ ان تخرج الاحزاب الشيوعية على منطلق العزلة المرتبط بالحرب الباردة لتتبني سلوك تكامل مع عمل النظام السياسي كما هو موجود . ولن تزول الفتوة من جراء ذلك ، وتبقى ، هناك ، قطاعات عديدة من الحزب الشيوعي تدافع عن الفكرة القائلة ان النموذج السوفيياتي يجب ان يؤلف المرشد الاساسي للعمل السياسي . ولم يصل الاصلاحيون الى اكتساب نفوذ هام ، في بداية السبعينات ، الا بصورة تدريجية . وقد جرت مساجلات قوية في بلدان كإيطاليا وإسبانيا ، حول العلاقات التاريخية مع الاتحاد السوفيياتي . أما في فرنسا والبرتغال ، فقد كانت المناقشة أكثر تكتما على الرغم من أن الحزب الشيوعي تخلى عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا . وقد انضج كل حزب ، بصورة ما ، نظريته الخاصة في العلاقات داخل الحركة الشيوعية الدولية من خلال علاقاته بالاحزاب الشيوعية الأخرى (موسكو . بكين ، بلغراد ، هانوي . .) .

وفي بعض المناسبات ، تحولت المناقشة النقدية الى تنديد حقيقي : وربما كان الإسباني كاريلو اقل من كان في اقواله غمضة . وقد رد عليه السوفييات ، من جهة اخرى ، بقوة معادلة وكثيرا ما شجعوا الاقليات التقليدية على مقاومة ماسموه « التحريفية » .

وعلى الصعيد الداخلي ، تزايد انخراط الاحزاب الشيوعية في العمل الحكومي . وربما كان فشل المفاوضات حول البرنامج المشترك هو أصل فشل اتحاد اليسار في انتخابات عام ١٩٧٨ في فرنسا . وعندما شكل فرانسوا ميتران ، عام ١٩٨١ ، حكومته ، عاد الى الحكومة اربعة وزراء شيوعيين ، فقط ، استقالوا ، فيما بعد ، احتجاجا على سياسة التقشف . اما اشتراك الحزب الشيوعي الإيطالي مع الديمقراطيين المسيحيين في الحكومة بعد عام ١٩٧٧ ، فلم يدم سوى عامين توجب ، بعدهما ، على الحزب الشيوعي التسليم بالعودة الى المعارضة حيث وجد

نفسه في وضع غير مريح ينبغي عليه ، فيه ، محاولة الاحتفاظ بعلاقات مع الاشتراكيين مع انتقاد سياستهم . وكان على الحزب الشيوعي البرتغالي ان يواجه موقفا مماثلا .

ويدل مصطلح الشيوعية الأوروبية على سيورة تاريخية على شكل بذرة داخل الاحزاب الشيوعية الأوروبية خارج دائرة النفوذ المباشر للسوفييات . وقد تنحل الى جماعات صغيرة وتزول ، امكانيا ، وتؤلف أساس تجديد للاحزاب الشيوعية يؤلف ، على هذا النحو ، معطى رئيسيا في النضال من أجل السلطة السياسية .



حرف الصاد

الصين (الفكر السياسي في ٠٠٠)

ينافس الفكر السياسي الصيني الفكر السياسي الاوروبي من حيث الغنى والتنوع على الرغم من السيطرة الطويلة للتقليدية الكونفوشية . ويمكن ان نميز عددا من الفترات . فخلال اسرتي شانغ وزو (من حوالي ١٧٦٦ ق.م الى ١١٢٢ ق.م واعتبارا من العام الاخير) اللتين حكمتا الحوض الاسفل للنهر الاصفر ، لم يكن هناك بعد ، فكر سياسي ، ولكن تقليدا اساسيا يظهر في هذه الفترة . وانطلاقا من بداية تحلل اسرة زو (حوالي ٧٧٠ ق.م) الى عدد من الممالك المحاربة وحتى توحد المناطق التي مازالت تشكل قلب العمق الصيني من جانب اسرة كوين (٢٢١ ق.م) ازدهرت نظريات عديدة في الحكم . وكانت تلك هي فترة « المائة مدرسة » التي مازالت ، بالنسبة للصين المعاصرة ، نموذج الخطاب الحر والنحي (ومن هنا تعبير ماو : « فلتتفتح مائة زهرة ، ولتتجادل مائة مدرسة ») . وكانت الكونفوشية والشرعية والطاوية اهم مدارس ذاك العصر . وتعاقبت على الصين ، بعد نهاية اسرة كوين القصيرة الاجل ، عدة اسر (بدءا من ٢٠٦ ق.م) متفاوتة التأثير بالكونفوشية ، على الرغم من ان الطاوية والبوذية حصلتا ، احيانا ، على الحظوة في البلاط . وكانت تلك ، دون شك ، فترة الكونفوشية الرسمية على الرغم من ان هذه الاخيرة عقيدة تركيب وتطورية بعيدة جدا عن افكار مؤسسها . والكونفوشية التي روجعت اسسها الفلسفية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (البعث الكونفوشي الجديد) ظلت مذهب الامبراطورية حتى نهاية الاسرة الاخيرة عام ١٩١١ . ومازال تأثيرها قويا في الصين والشرق الاقصى الصيني .

وقد ارتبطت اولى نصوص الفكر السياسي لمدة طويلة ، بأسرة شو على الرغم من ان دراسات لاحقة اثبتت ان بعضها كتب بعد ذلك .

وهذه المؤلفات « الكلاسيكية » هي اكداس من الاشعار والتقارير التاريخية والحقوقية وكتابات حول التنجيم . ويعتبر ، تقليديا ، انها كانت تؤلف الاثار المكتوبة لعصر ذهبي للحضارة . وقد اعطيت اكثر التأكيدات غموضا دلالة عميقة وولدت تعليقات لامتناهية . وتبين المعلقون تقليدين اساسيين . الاول هو « تفويض السماء » اي الفكرة القائلة ان الاسرة المالكة مكلفة بادارة الامبرطورية بقدر ما يكون حكمها فاضلا ومفيدا ، ولكنها تفقد حق الملك اذا اصبح الحاكم فاسدا او اذا انهالت كوارث على السكلن . والثاني هو السلوك الاخلاقي النموذجي لبعض اوائل الحكام ، وهم حكماء ازاح احدهم ابنه ليختار ، لخلافته ، رجلا من العامة يتفوق عليه في الفضيلة .

وكان كونفوشيوس (كونغ - فو - تسو ٥٥١ - ٤٧٩ ق.م) اول مفكر سياسي صيني (اذا تركنا جانبا « الشرعي » كوان تزو المتوفى عام ٦٤٥ ق.م والذي شوهت كتاباته) . ونسبت اليه ، في الماضي ، كتابة مجموعة من النصوص الاخرى ، ولكن « الاحاديث » هي التي تعبر عن افكاره افضل تعبير . ونسب اليه التقليد كيان الموظف الكبير وقدرات خارقة للطبيعة . ولكن الواضح ، اليوم ، هو انه كان مثقفا جوالا ومعلما متواضعا لم ينجح ، ابدا ، في لفت انتباه الحكم اليه . الا انه شغل منصبا رسميا صغيرا خلال بعض الوقت في الولاية التي ولد فيها . وكان كونفوشيوس يؤكد انه ينوي اعادة احياء طقوس اسرة زو المنهارة واحتفالاتها واعرافها . وتحتوي مقترحاته الرامية الى استبعاد القوضى والشر في زمانه على تجديدات ملحوظة . والمثل الاعلى الكونفوشي هو الحكم بالقدوة الاخلاقية لايفضل التفوق العسكري او باتباع مبدأ الخلافة الوراثية . وهكذا يجب على الامر ان يتصرف بحيث يتمنى كل الناس ان يكونوا رعاياه وبحيث يكون من غير المجدي سن قوانين لضبط سلوكهم . وسوف يكون مستشارو الحكومة وموظفوها رجالا يتمتعون بمزايا حقيقية (ان يكونوا حكماء او رجلا من نوعية جيدة) تشهد عليها معرفتهم ودراساتهم . ويرى كونفوشيوس ان اتباع المعرفة هؤلاء سيتخذون من

« أكرم » (الفضيلة الرئيسية الكونفوشية) - مبدأ لسلوكهم وأنهم سيعملون من أجل رخاء الشعب الذي يكون العمل المصدر الوحيد لثروته . ولا يميز كونفوشيوس بين السلطة الاسرية والسلطة السياسية مقبدا ان المجتمع امتداد لمحيط الامر وان الاسرة الحسنة التنظيم هي اساس الدولة .

ويستعيد كونفوشيوس تقاليد حضارة زو الارستقراطية وقيمها ، ولكنه يفعل ذلك من أجل تحويلها تحويلا عظيما . وهو يقبل ، دون اية مشكلة ، ضرورة التسلسل الاجتماعي وتقسيم العمل (بين الفلاحين والمتعلمين) ، ولكنه يرى ان معظم الناس قادرين على تحسين ذاتهم بفضل التربية . وفضلا عن ذلك ، فهو لم يرفض ، قط ، تعليمه حتى لأولئك الذين كانوا أقل الناس موهبة بقدر ما كانوا يظهرين أنهم مجتهدون . ويلح على واجبات الامر حيال رعاياه ، وكذلك على واجبات رجال العلم في خدمة الدولة . فيجب على هؤلاء الآخرين ان يقدموا نصائح ينوبها على مقتضى الكرم حتى ولو كانت هذه النصائح مهددة بأن يساء تقبلها . وفضلا عن ذلك ، فان أسس الكونفوشية ، باستثناء بعض الاشارات الى « سماء » (ليس فيها تشبيه للخالق بالانسان) هي مصدر للفضيلة وحكمه على المصير ، زمنية اكثر منها روحية .

وقد طور الكونفوشيون ، بعد ذلك ، هذه النظرية بصور متنوعة جدا . فيستند منسيوس (مونغ - تو ، حوالي ٣٧٢ - ٢٨٩ ق.م - الذي كان له نفوذ قوي في عصره والذي لم يتجاوزته معلمه في سلطته الا فيما بعد - الى الفكرة الكونفوشية عن مصادر الفضيلة . فهو يرى ان « القلب الاصيل » لدى كل انسان (وهو ، نفسه ، انعكاس للنظام الكوني) يحتوي على العناصر الحية والجينية لاربع فضائل يتوقف نموها على محيط مناسب ، ولا سيما على تربية ملائمة . وقد انتقد ، بشدة ، استعمال القوة من جانب كبار السادة في عصره ، مطالبا بحكومة ملكية لمصلحة الشعب ومبررا قتل الطفلة . ويقترح سوين - تسو (حوالي ٢٩٨ - ٢٣٨ ق.م) وهو موظف ومعلم ، تفسيرا مناقضا للتراث الكونفوشي . فالشبهة هي المظهر الاساسي للطبيعة البشرية (« قليل من الاشياء ، كثير من الرغبات ») . ولكن سوين - تسو يؤكد القدرة العامة

للإنسان على التعلم وتنمية ثقافته وهو يرى ، بروح قريبة من هوبز (كان يلح على ضرورة صياغة مفهومية واضحة ومتناسكة لتأسيس محاكمة مضبوطة) ، وكاتباً في عصر حروب مستمرة ، ان الحضارة وطقوسها ومراسمها هي المصدر الوحيد للنظام . فيجب ، اذن ، على البشر ان يتعلموا الفضيلة ، كما يحتاج اعضاء كل جيل الى تربية نامية تحت طائلة بقائهم كائنات مزودة بالشهية فقط . ومن الجوهري ان يسيطر على الحكومة الملكية المكلفة بهذه المهمة مستشارون كونفوشيون . وكان منسيوس ذا روح صوفية ، في حين كان سوين - تسو عقلانيا . وكان يرد « السماء » الى اعمال الطبيعة ويصرح بأن البشر يصنعون مصيرهم وان الطبيعة حيادية بالنسبة لجهودهم .

اما مدرسة الشرعية (او مدرسة « المنهج ») التي نافست الكونفوشية ، فلم تولد من كتابات مؤلف واحد ، ولكنها تمثل ، بالأحرى ، مزيجاً من عناصر مختلفة علق عليها آخر منظر شرعي (او مشروع) هان فوي (حوالي ٢٨٠ - ٢٣٣ ق.م) ، وكان اول الشرعيين (غير كوانغ تسو المتوفى عام ٦٤٥ ق.م) شانغ يانغ (المتوفى عام ٣٣٨ ق.م) وشن يو هاي (حوالي ٤٠٠ - ٣٣٧ ق.م) . وقد نجح شانغ يانغ ، بسياسته ، في إعطاء الكوين ، أقرب الدول المحاربة الى الغرب - الحد الأعلى من الكفاية والقوة بطرحه ، على هذا النحو ، أساساً توجيهاً للصين تحت وصاية التوين في القرن التالي . وكان شانغ يانغ يريد الدولة كاداة ناجمة للحرب . فالوظفون الوراثيون يجب ان يبدلوا بتدريين أقياء . وقانونهم هو ارادة الأمير . ويجب تشجيع الزراعة والحرف على حساب الفعاليات التجارية والاستهلاك الكسول . وعلى العكس من ذلك ، اقترحت مذاهب أخرى ان يكلف الاداريون بتعليم الشعب وأن ينظم السكان بحيث تكون الجماعات مسؤولة عن سلوك أعضائها . وقد كان شن يو هاي ، وهو معاصر لشانغ يانغ ، لبعض الوقت ، مستشاراً لدولة صغيرة تدعى هان . ولا نعرف سوى أجزاء من عمله ، ولكن من الواضح انه معنياً ، كثيراً ، بالتقنيات الادارية ومناهج

الحكم . والتوصيات التي يقدمها للأمير بشأن وجباته تغرب من فكرة
اللا ارتباط الطاوية - درب الحكم . فالأمير مركز دولا ساكن ، في
حين لا يكف الوزراء والموظفون عن الدوران . واراذه أساسية من أجل
ان يكون الحكم ممكنا . ولكنه سيبقى سيد الموقف بتجنبه بيان تفضيلاته
قبل اتخاذ قرار والانخراط في انصاج سياسة مشخصة .

ونلقى هذه العناصر ، بين عناصر أخرى ، في عمل هان فيزي -
الذي هو ، دون شك ، مع سوين - تسو ، أعم منظر باننسبة للقارئ
الغربي . ان هاني فيزي الذي درس على سوين - تسو في شبابه
يستعيد ، الى حد ما ، تصوره للطبيعة البشرية ولا سيما لطابعها المرن ،
ولكنه يرفض الايمان الكونفوشي بالكرم . ومعايير الفرد مختلفة عن معايير
الدولة . فيجب ان يملك الأمير حرية كاملة في استعمال المكافآت
والعقوبات - السلاحين الأساسيين - التي تسمح بضمان سيادة معايير
الدولة ، الوحيدة القادرة على انتاج لنظام . وقد طور هان فيزي ، بصورة
مبسطة وفلسفية ، الفكرة الشرعية الاصلية التي نرى ان الدولة يجب
ان تنظم كي تكون لارادة الأمير قيمة القانون . ولن يتصدى الفكر الغربي
لهذه المسألة الا بعد زمن طويل . ويجب ان تكون ادارة الدولة . على قدر
الامكان ، مرتبة وقابلة للتنبؤ بها وبريئة من النزوات الشخصية . وهو
يقول : « لا يجري القانون استثناءات لرجال من مرتبة عالية اكثر مما
يتشوه خيط الرصاص ليتكيف مع قطعة خشب » . فهو يطرح ، اذن ،
قبودا تنطبق على الأمير ايضا .

ومن الأصعب توضيح النظرية السياسية للطاوية (التي لا ينبغي
الخلط بينها وبين الديانة الطاوية التي نمت فيما بعد) . فافصول
الأولى من العمل المنسوب الى شانغ تسو (حوالي القرن الرابع ق.م)
تنصح الحكيم المقبل بالانسحاب من العالم . فجهود الانسان عقيمة في
عالم غير مبال . ويجب على الحكيم ، اذن ، ان يفضل البساطة وعدم
الجدوى ، ويصل ، بذلك ، الى فهم عبث الوجود الانساني . ونجد هذه
الوصية في الكتابات المنسوبة الى لاوتسو (في منتصف القرن الثالث ق.م)
كما نجد ، فيها ، صياغة شعرية وبارعة لأساسها الميتافيزيكي . والطاو ،

أو الطريق (وهو مصطلح يستعمله الكونفوشيون ، إنما بمعنى مختلف)
يحتوي على شيء وهو يتجاوز الفهم البشري لأنه غير محدود امكانيا .
وهو ، كذلك ، « قاس » بقدر ما لا تكون حركته مضبوطة من جانب
الفعالية البشرية التي لا تعيه فضلا عن ذلك . فالحكيم سوف يختار ،
اذن ، القعود عن الفعل . ولكن لاوتسو يستعيد ، نوعا ما ، نصائح بعض
المؤلفين الشرعيين الموجهة الى الأمير (ولنلاحظ ، هنا ، أن هناك معلقين
اكتشفوا مشابهة فلسفية بين الشرعية والطاوية) ، فهو يؤكد ، فعلا ،
أن الحكيم الطاوي هو ، على وجه الدقة ، بطمأنينة روحه الناجمة عن
انعدام ارتباطه بأشياء العالم العابرة ، الذي سيكون الامر المثالي . وهو
يقترح رؤية للبساطة الريفية التي تحافظ على الممارسات القديمة ولا يلعب
الدكاء ، فيها ، أي دور على اعتبار أن القعود عن الفعل هو ، أيضا ،
الحكمة السياسية العليا .

وهناك مدارس أخرى تستحق الذكر الى جانب هذه المدارس الثلاث
أن موتسو (حوالي ٤٧٩ - ٢٩٠ ق.م) نافس كونفوشيوس وأسس سلكا
عسكريا مكرسا لمقاومة الحرب . وموتسو الذي رأى أن الكونفوشيين
أفاموا فلسفتهم على التحيز الذي هو سبب كل الصراعات لأنهم شجبوا
البر بالوالدين يرى أن لكل البشر الحق في احترام (أو حب) عام ومتساوي ،
فيه ، الجميع . وهو يعتقد أن كونفوشيوس يضيع الوقت والموارد في
طقوس معقدة ومراسم حداد ويقترح ، على العكس من ذلك ، أن تحدد
كل سياسة الدولة بموجب حاجات الشعب . ولا تسمح كتاباته بتبيين
واضح لكيفية مواجهة تعريف مثل هذه السياسة ونتائجها . وهو يستند ،
من جهة ، الى استيمولوجيا شعبية - ما هو حقيقي يستنتج ، جزئيا ،
مما يعتقد الشعب - ، ولكنه ، من جهة أخرى ، نصير صارم للدول
« التعاليم مع الأعلى » بحيث يخضع كل واحد ، في الدولة ، لتوجيه
وحيد . وقد شكل أتباع موتسو طائفة شبه دينية وطوروا نظاما منطقيا
معادلا لنظام الاغريق ، ولكن تأثير موتسو تراجع بعد ذلك ، وأهمل عمله
حتى زمن قريب . وقد ضمت الصين في تلك الفترة أيضا « مدرسة
الاسماء » ، وهي مجموعة متفايرة من السفسطائيين والمناطقية الذين

عالجوا مسألة الوجود والنسبية والعلة ومسائل فلسفية أخرى (هو ني ، حوالي ٢٨٠ - ٢٠٥ الذي أنشأ مفارقة الحركة لدى زن ، كونغ - سن لونغ الذي تصدى لمسألة الخاصة والعموميين) . وقد كان لهم بعض التأثير في الفكر السياسي وشغل كثير منهم مناصب سياسية ، ولكن دورهم لا يمكن ان يقارن بدور سفسطائي اليونان الكلاسيكية . ونلاحظ ، ايضا ، سفسطة الكتابات الصينية حول السياسة وسترراتيجية الحرب التي كلفت مستوطنة في ذلك العصر . والكتاب الذي ينسب عامة الى سوين تسو (وربما الى سن بين الذي عاش في القرن الرابع ق.م او الى جده المفترض ، سن فو في القرن السابق) تحفة من تحف الاستراتيجية . فهو يشمل كل الصلات بين السياسة والحرب ويتضمن فصلا حول تقنيات التخريب جديرا بالقرن العشرين . واخيرا ، ازدهرت مدارس ميتافيزيكية عديدة (تشمل لينغ يانغ ومدارس العناصر الخمسة) الا انه لم يكن لها تأثير مباشر في الفكر السياسي .

وقد وحد امراء كوين الصين عام ٢٢ ق.م . تحت راية الشرعية . والعهد الاستبدادي القصير لاسره كوين (التي كان بين مستشاري امبراطورها لي سو . وهو زميل دراسة لهان فيزي وسوين تسو) هو اصل السمعة السيئة التي عانت منها الشرعية في الصين منذ ذلك الحين . ولكن ماوتسي تونغ حاول تحسين سمعة المدرسة بمقارنته منجزات الامبراطور كوين بضروب نجاحه الخاصة . وقد اختارت اسرة هان (التي سيصبح اسمها رمزا للشعب الصيني) ، عام ١٤١ ق.م ، ان تجعل من المدرسة الكونفوشية المثلة الوحيدة للامبراطورية ، ولكنها كونفوشية محولة ، لا يمكن التعرف عليها بسبب المقاربة التوفيقية لأصحاب هذه المدرسة والضرورات العملية التي يخلقها حكم اقليم واسع وكثير السكان .

وحاول كونفوشيوهان الذين سادهم تونغ شونغ - شو (حوالي ١٧٩ - ١٠٤ ق.م) مزج فلسفة كونفوشيوس السياسية والاخلاقية مع

التأمل الميتافيزيقي والكوني لينغ - يانغ ومدارس العناصر الخمسة ، وكذلك مع تفسيرات مفهوم النبوة كما هي موجودة في « كتاب التغيرات » (اي شينغ) . وكان تونغ شونغ - سو يتصور الكون كوحدة عضوية يضطرب ، فيها الين (ممثل كل ما هو قائم وخاضع وانثوي) واليانغ (ممثل كل ما هو براق وعدواني ومذكر) والعناصر الخمسة (الماء والنار والخشب والمعدن والتراب) في حركة دائمة بموجب ترتيب سابق التحديد . وهذه الحركة تولد القصور والحياة والانسان . والانسان هو ، في الوقت نفسه ، أنبل الكائنات الحية والصورة المصغرة للكون . وطبيعته (وهي مصدر الفضائل التي تشمل الكرم) تتضمن خليطا من المشاعر او الانفعالات على صورة اليانغ والين اللذين يتشابكان في الكون . ويحتاج الانسان الى الثقافة لتنمية طبيعته (ومن النادر ان يفعل ذلك دون مساعدة) وبالتالي الى الكرم الذي سيسمح له بضبط انفعالات وتصيراته ، ويقع على عاتق الامر ان يحمل اليه هذه الثقافة . وقد زرع تونغ شونغ - سو بعض الدولات السياسية والاخلاقية الكونفوشية في متافيزياء مختلفة كليا . وهو يقترح ، بين عناصر اخرى لمذهبه ، فلسفة للتاريخ تتعاقب ، فيها ، السلالات بموجب تفويض السماء وحسب اشارة سابقة التحديد من الالوان والنقاط الاصلية . وتدل المعجائب والكوارث على أن الامر قد تصرف بأسلوب خرق ، معه ، النظام او النموذج الصحيحين . وقد ارتكبت مخالفة تفتضي تضحيات وغرامات . وكانت كونفوشية هان اصطفاوية لانها ادخلت ممارسات شرعية عديدة في ادارة الامبراطورية . ونحن نجدها ، مثلا ، في « الخطاب حول الملح والحديد » لعام ١٤١ ق.م وهو محاورة بين انصار الشرعية المؤيدين لتقرير حكومي يتصل ، خاصة ، بالنفقات العسكرية والادارية ونقاد يشيدون بقيمة التقشف الكونفوشية . وهم يبينون ان على الدولة تفضيل المعايير الاخلاقية على آلية بيروقراطية ، قسرية وباهظة التكاليف . ان هذا المؤلف الحي والقابل للقراءة يذكر المناقشات بين الاشتراكيين وانصار اقتصاد السوق . وهذا العصر ، ايضا ، هو العصر الذي ظهر ، فيه ، اول تاريخ كبير للصين كتبه سو - ماشيان (حوالي ١٤٥ - ٩٠ ق.م) .

ان الطلوبة هي التي كانت اكثر ما يثير الاهتمام في بداية التاريخ الميلادي . ثم بدأت البوذية في اجتذاب الفكر الصيني . وقد بلغت ذروة نفوذها الفلسفي والديني والسياسي في عهد اسرة تانغ (٦١٨ - ٩٠٦) . ومن اجل مقالومة معتقد رأي كثيرون انه اجنبي ، او من اجل الرد على المسائل الفلسفية (ولا سيما مسائل الوجود) التي اثارها الميتافيزياء البوذية ، انخرط مثقفون في حركة (البعث الكونفوشي) . وقد نما تأثير الكونفوشية الجديدة اعتبارا من أسرة سنغ (٩٠٦ - ١٢٧٩) وانتشر رغم الغزوات المغولية ليصبح التقليد الفلسفي في عهد اسرة مينغ (١٣٦٨ - ١٦٤٤) . وكان نظام الحكم الصيني يستند ، في ذلك العصر ، الى اصطفاء صلم للبيروقراطية بفضل امتحانات تنصب على الكتابات الكونفوشية . وقد سمحت المطبعة بالانتشار الواسع لمؤلفات كونفوشيوس ومفسريه في الامبراطورية (كما في كوريا واليابان وفيتنام) .

والكونفوشيون المحدثون وتلاميذهم اداريون ورجال اعمال بقدر ما هم علماء . وغالبا ما كانت افكارهم ومناقشاتهم نتائج عملية بالنسبة للسياسة الحكومية ونتائج مؤلة لهم هم انفسهم ، احيانا .

وكانت الكونفوشية الجديدة حركة واسعة تغطي تنوعا كبيرا من البنود، ولكن شوهسي (١١٢٠ - ١٢٠٠) هو الذي عد ، بدءا من القرن الرابع عشر ، رأس الموجة . والاساس الميتافيزيكي لفلسفة شوهسي السياسية يشبه اساس الافلاطونية الجديدة الاوروبية . فكل شيء موجود هو تجسيد لمبدأ او معيار خاص وثابت . فالكون مؤلف ، اذن ، من « شي » ، أي ما هو شكل او مادة ، ومن « لي » ، أي المبدأ ، فوق الاشكال . ومجموع المبادئ في الكون يؤلف السامي الاعلى (تاي شي) . وبما ان فلسفة شوهسي فلسفة عضوية (تستلهم كونفوشية هان) ، فان السامي الاعلى مداخل ، اذن ، لكل شيء . ومبدأ شيء ما ، كما في الافلاطونية ، كامل . ولكن امكانية النقص ، وبالتالي الشر ، تظهر لان هذا الشيء يتخذ شكلا ماديا . وعلى البشر (ولا سيما العلماء المثقفين منهم) ، من اجل تجنب الشر والاتجاه نحو الكمال الذي هو مبدؤهم الوحيد ، ان

يثقفوا عقولهم ويحللوا فهم المبادئ ، وبالتالي مجموعها بفضل « فحص الاشياء » . وكان شوهسي يفكر في قفزة للفكرة الحدسية نحو « الاستنارة الفجائية » البوذية زمن أكثر منه بالفحص المخبري للعالم المادي .

ولكن الهدف هو ، بالتأكيد ، استيعاب نموذج النظام الكوني الموجود أكثر من استيعاب واقعيته الأساسية . وعند ذلك ، سوف تتلقى الطريقة الكونفوشية قوة جديدة من أجل « تصحيح ذاتها وإعادة الطقوس » . فالواجب الأساسي للمتعلم الذي بحث عن السلمي الأعلى في قرارة نفسه هو اصلاح عالم البشر بموجب المبادئ التي أصبح يعرفها . ولا يدور الامر ، كما لدى ماكس فيبر ، حول معتقد سهل ومحافظ ، بل حول عبء ثقل ، صعب ومعقد بالنسبة لمن يؤمنون به .

لقد سادت أفكار شوهسي ومثلت ، دون شك ، التقليد . واقترح علماء آخرون تفسيرات مناقضة للتقليد الكونفوشي ، لا سيما وانغ يانغ مينغ (١٤٧٢ - ١٥٢٩) الذي كان يؤكد التعاين بين الروح ومبدأ الاشياء « لي » .

وقد انتقدت الكونفوشية ونسفت الأبحاث الفيلولوجية، مثلا، بعض الآراء التقليدية حول كتابة النصوص الاولى ، ولكن هذا المذهب بقي قوة حية حتى نهاية القرن التاسع عشر . وقد اقام كاتغ يوفي (١٨٥٨ - ١٩٢٧) ، ملهم حركة الاصلاح لعام ١٨٩٨ ، افكاره السياسية (التي كان يمكن ، لو طبقت ، أن تدمر قسما كبيرا من البنية التقليدية للامبراطورية) على نفسه لكونفوشية اصلاحية . ولم تبدأ إعادة تقويم كلمة لفكر كونفوشيوس الا انطلاقا من حركة ٤ ايار ١٩١٩ ، مع الخميرة الثقافية التي صاحبها .

ويعكس الفكر السياسي الحديث في الصين تأثيرات ما يقرب من دل المذاهب الغربية التي ترجمت الى الصينية . وقد كلن المذهب القومي الذي يلتقي ، من بعض جهات النظر ، بالرؤية الصينية للهوية اتباع عديلون ، منهم سان يات سن (١٨٦٦ - ١٩٢٥) . ولكن الماركسية الصينية (راجع ماوتسي تونغ) ما زالت تضم مشاغل كونفوشية عديدة .

حرف الضاد

الضياع

مفهوم اساسي للنظرية السياسية والاجتماعية المعاصرة واللاهوت وعلم الاجتماع وعلم النفس . ويشير الضياع ، في ايسر معانيه ، الى مدلول الحرمان والتخلي والتنازل . والمصطلح ، في اللغات الغريبة Alienation مشتق من الفعل اللاتيني Alienore أي تخلى . وقد كان الضياع يعني ، في الاصل ، تحويل ممتلكات شخص الى آخر ، ولكن معناه اتسع ، شيئا فشيئا ، ليرتبط بفكرة قابليته للنقل او عدم قابليته فيما يتعلق بممتلكات غير مادية كالحقوق والحريات ، وكذلك فيما يتعلق بالخصائص والصفات المشتركة بين الافراد بوصفهم كائنات بشرية ومواطنين . ولم يكن يمكن ، في القرن الثامن عشر ، « بيع الحق » غير القابل للتصرف فيه ولا نقله ولا توزيعه ، كحق لا يمكن حرمان الورثة منه . وهذا المعنى الاصلي باق ، في ايامنا ، في القاموس الحقوقي حيث ما زالت الملكية (او الاشياء الممنوحة) توصف بأنها « غير قابلة للتصرف فيها » . ولكن النظرية الاجتماعية الحديثة لا تستعمل المصطلح بهذا المعنى . فقد اكتسبت الكلمة ، منذ قرنين ، دلالات اخرى ظل انتشارها وتوسع استعمالها ، مع ذلك ، حديثين نسبيا . ففي عام ١٩٣٠ ، مثلا ، كانت « الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية » ما زالت تذكر « الضياع » بمعناه الحقوقي فقط .

ويستعمل مصطلح « الضياع » ، اليوم ، بمعان عديدة . فهو ، بالنسبة لبعضهم ، مصطلح تحليلي للسيوسولوجيا ، وبالنسبة للآخرين مرادف لمشاعر خوف او ضيق مبهم . ويعدده آخرون ، ايضا ، المفهوم المركزي لـ « النظرية النقدية » بل ان بعضهم يعتقدون ان الكلمة مجردة من المعنى ، وانها تنوع من « مصطلح تيمي » يحب الناس استعماله

بصور مختلفة او يستعمل دون شرح دقيق « لاجتذاب الانتباه » كما قال ر. شاخنت عام ١٩٧٠ . بل ان بعض النقاد نالوا بالتخلي عن هذا المصطلح .

ان هذا النموذج من النتائج مسرف وغير مبرر . ذلك انه على الرغم من ان الضياع مقدم بصورة متنوعة من جانب اللاهوتيين المسيحيين ومن جانب هيفل وماركس ، كما من جانب الوجوديين وعلماء النفس المعاصرين فانه يمكن المقارنة بين هذه التصورات المختلفة وتقديرها بموجب الاجابات التي تقدمها للاسئلة التالية : من هو الذي يفترض ان يحرم من شيء او شخص ؟ ما هي نتيجة هذا الموقف ، هذا الانفصال ؟ هل هذا الموقف اقرب الى ان يكون جيذا ام اقرب الى ان يكون سيئا ام انه لا هذا ولا ذاك ؟ هل كلن يمكن تجنب هذا الحدث ام انه محتوم ؟ هل يمكن تعديل حالة الضياع او تجاوزها ؟ ما هي وسائل تجاوز هذا الموقف ؟ واذا كان يمكن التغلب على حالة الضياع ، فما الذي ستشبهه حياة غير مضبعة ؟ ان الادراكات المتنوعة للضياع تعطي اجابات متعددة عن هذه التساؤلات .

ويمثل الضياع ، في الرؤية التقليدية للاهوت المسيحي ، المسافة التي تحرم الانسان من الله وتفصله عنه . وهذا الشرط الانساني المولود والمغذى من الخطيئة يفسر كون الانسان شقيا وكونه يسمى الى التواصل مع الله . وعلى الرغم من ان هذه الحالة غير مرغوب فيها ، فهي محتومة بالنسبة للبشر . الا انه يمكن تجاوزها بطلب النعمة والعفو من الله وبقبول المسيح كمخلص . ولا يمكن لاحد ان يقول ما الذي يشبهه وجود غير مضيع على اعتبار انه من المستحيل بلوغ هذه السعادة او هذا التواصل في حياة بشرية . وهناك ، بالطبع ، تحولات مذهبية عديدة حول هذه الموضوعات .

والرؤى غير اللاهوتية للضياع تواجهه بوصفه انفصالا للانسان عن نفسه وعن كائنات بشرية اخرى وعن بعض الطاقات البشرية . والنظريتان الرئيسيتان للضياع هما نظرية هيفل ونظرية ماركس .

يرى هيفل ان الوعي ، او الروح ، ينمو بصورة متزايدة العلو عن طريق انفصالات متعاقبة او « ضياعات ». وليس التاريخ الشري سوى تاريخ النمو الذاتي للروح بضياع الذات ، بالتنازل عن الذات . وهذه المرحلة الروحية التي تدور في مجرى الزمن والتي هي مستقلة استقلالاً قويا عن مقاصد كل فرد واهدافه يمكن ان تقارن ، الى حد ما ، بالنمو الروحي او السيكلوجي للفرد . فالطفل الرضيع ، مثلا ، غير قادر على التميز عن امه . وشيئا فشيئا ، ودون قصد شعوري ، يتبين الطفل الصغير انه كائن متميز بحاجات وورغبات مختلفة عن حاجات ابويه ورغباتهما وهذا الانتقال من الطفولة المبكرة الى الطفولة يؤلف اولى « الضياعات » التي ينمي الفرد ، من خلالها ، شخصية متميزة عن شخصيات الآخرين . وتاريخ البشرية يلتقي بتاريخ كل فرد . فالجنس البشري ينمي خصائصه المتميزة بتنازلات متعاقبة عن الذات يعبر عن كل واحد منها ، ويكتف ويتمفصل ، في المراحل التسلسلية للنمو التاريخي . فتاريخ الفلسفة هو ، اذن ، بالنسبة لهيفل ، قصة هذه التفرعات التي يمكن ، فعلا ، ان تقرأ كمراحل انتقالية في تقديم النمو الذاتي للروح في التاريخ البشري . والروح التي لا تنفك عن تجلياتها السابقة تتجاوز نفسها ، أبديا ، بصورة غير متوقعة وغير قابلة للتنبؤ بها . وهذا الضياع ، في رأي هيفل ، خاصة ضرورية لتاريخ التقدم البشري .

ويواجه ماركس ، ايضا ، الضياع ضمن منظور تاريخي . فالضياع يتخذ صورا ودلالات عديدة حسب العصور التاريخية . فاعضاء الطبقة العاملة مضيعون ، في المجتمع الرأسمالي ، بأربع صور متصلة فيما بينها . فالعامل ، اولا ، محروم من نتاج عمله لانه مرغم على بيع قوة عمله . وهو لا يملك هذا النتاج : فانتاجه « مضيع » . ثم انه يصبح غريبا عن سيرورة الانتاج ، اي عن فعالية العمل نفسها بقدر ما يستطيع ان يعد عمله تعبيرا لقدورته الانسانية على التحويل الخلاق وتجسيدها لها . وفضلا عن ذلك يجد العامل ، في المجتمع الرأسمالي ، نفسه ضائعا عن القوى او الطاقات المميزة للجنس الذي ينتمي اليه ، ولا سيما طاقة الابداع الحر او محبة الاعمال الجميلة . واخيرا ، فان نظام الانتاج الرأسمالي المتصف بالمنافسة

وتقسيم العمل يفصل كل عامل عن رفاق عمله . فماركس يرى أن البروليتاري يصبح غريبا عن انتاجه ، عن سيرورة الانتاج ، عن طاقته البشرية الكاملة وعن العمال الآخرين . وهذا الضياع الرباعي ناجم عن شروط الانتاج الرأسمالي . وبالتالي ، فانه لم يعد للعامل سوى ظاهر كائن بشري ، وشخصيته مشوهة . ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بالاحاطة بالنظام الرأسمالي بفضل الثورة . فسوف يكف الرجال والنساء غير المضيعين ، وقد اصبحوا ، أخيرا ، احرار في التعبير عن طاقاتهم البشرية المتعددة ، عن عيش حياة مجزأة ويحققون ذواتهم تحقيقا كاملا في عملهم وحياتهم .

ان هذا الوجه « الانساني » لفكر ماركس موجود ، بشكل خاص ، في كتاباته الاولى ، ولكنه غير غائب عن مؤلفاته اللاحقة . فمخطوطات عام ١٨٤٤ ، المسماة « مخطوطات باريس » لم تنشر حتى عام ١٩٣٢ . ولم تترجم إلى الانكليزية والفرنسية إلا في نهاية الخمسينات ، إلا انه كان لها تأثير كبير جدا في عدد من مفكري بعد الحرب الغربيين . فقد كان التصور الماركسي للضياع يبلو ، لهم ، سلاحا متكيفا مع كل نقد للرأسمالية ، وكذلك مع نقد أنظمة بلدان الشرق والاتحاد السوفياتي التي حبيت آمالهم أيضا . وقد اصبح مفهوم الضياع حجر الزاوية للماركسية « النقدية » أو « الانسانية » في الغرب .

وموضوع الضياع موجود ، على الرغم من أن الكلمة نفسها لا ترد غالبا ، في مكان بارز في التاملات الادبية والفلسفية لكتاب عبروا عن انفسهم بعد الحرب العالمية الثانية ، مثل جان بول سارتر والبير كامو وآخرين صنفوا ، خطأ أو صوابا ، بين « الوجوديين » (راجع الوجودية) . وليس الضياع - بالنسبة للآخرين أو بالنسبة إلى الذات - في نظر وجوديين عديدين ، حالة محدودة باليوم الحاضر ، بل هي خاصة للوجود البشري لا يمكن حذفها . فكل كائن بشري يعيش ويموت وحيدا ، غريبا عن ذاته وكذلك عن الآخرين . فموضوع الضياع يطبع بطابعه ، مثلا ، « دروب الحرية » لسارتر (١٩٤٥) أو « الغريب »

لكامو (١٩٤٢) . فالضياح ، بالنسبة لهذين المؤلفين ، كما بالنسبة الى هيفل ، رمز الحرية والثمن الذي يجب دفعه لها . وبالمقابل ، فهما ، خلافا لهيفل وماركس ، لا يأملان شيئاً من التطور التاريخي لهذه السمة المميزة للشرط الانساني . فنحن ، كما تقول صيغة سارتر الشهيرة ، محكومون بالحرية والاعتقاد بإمكانية التحرر من هذا الشرط ، أو الامل في ذلك ، يعني الكشف عن « نية سيئة » .

وقد تصدى مؤلفون آخرون ، مثل جاسبرز وغبريل مارسيل ومارتن هيدغر واريك فروم ، للضياح بصورة مختلفة عن هيفل وماركس أو عن الوجوديين . ويبدو أن مصطلح الضياح فقد قسماً من قوته النقدية والتحليلية لأنه استعمل بصورة مسرفة التكرار ومسرفة الإبهام خلال الستينات والسبعينات من هذا القرن .



حرف الطاء

الطبقة

يشير مفهوم الطبقة الاجتماعية الى انقسامات داخل مجتمع ما ويمكن ان نميز ثلاثة ميادين او مستويات للحياة الاجتماعية .

١ - البنية الاقتصادية التي تؤلفها جملة العلاقات في دائرة انتاج الخيرات والخدمات وتبادلها . وهذه العلاقات مستقلة عن ارادة الافراد ، فهي خارجة عنهم . وهي تحدد مواقع « فارغة » يشغلها الافراد .

٢ - المستوى البيني الذاتي للوعي الاجتماعي ، « العالم الداخلي » للتجارب المعاشة الذي يشمل الصورة التي يرى عليها الافراد انفسهم ويرون الآخرين .

٣ - مستوى الفعل الفردي والجماعي معا ، في دوائر متنوعة من الحياة الذي يشمل سلوك الافراد كاشخاص خصوصيين ، مستهلكين وعمال ومواطنين ، ونمط حياتهم وعاداتهم في الاقتراع والصورة التي ينظمون ، عليها ، انفسهم صناعيا وسياسيا .

وبصورة تخطيطية ، توجد طبقات في مجتمع معين بقدر ما تقوم صلات ذات دلالة بين هذه المستويات الاجتماعية الثلاثة . والمواقع المحددة على الصعيد الاقتصادي مترابطة ترابطا ذا دلالة مع خبرة الناس المعاشة ووعيهم . ولهذين الوجهين نتائج في سلوكهم كمستهلكين وعمال او مواطنين وفي الصورة التي يعيشون عليها وفي المنظمات التي ينضمون اليها والاحزاب التي يؤيدونها الخ ...

ومن اجل فهم افضل ، يمكن ان نتصور مجتمعا خياليا لا يوجد ، فيه ، هذا النموذج من العلاقة : فلن يكون لمهنة الافراد او موقعهم فسي

السوق ، اذ ذاك ، أية نتيجة في ادراكهم لانفسهم وتصورهم للعلاقات الاجتماعية (اذ تعرف هذه الاخيرة ، مثلا ، كصلات قريى او صلات من طبعة دينية) . ولن يكون لهما ، كذلك ، تأثير في طريقة تصرفهم ، فرديا او جماعيا ، اذ تكون طرق التصرف هذه ، اذ ذاك ، غير محددة نسبيا . هل يمكن أن يقال ان هناك طبقات في هذا المجتمع ؟

يمكن تصنيف نظريات الطبقات الاجتماعية بين القطبين اللذين تؤلفهما وجهة نظر ماركس ، من جهة ، وجهة نظر ماكس فيبر من جهة اخرى . ان لماركس تصورا مضبوطا ودقيقا جدا للطبقات الاجتماعية . والصلات بين المستويات وثيقة جدا . فهي وحيدة الاتجاه على اعتبار ان الترابط النسبي ينطلق من البنية الاقتصادية نحو الفعل ، مروراً بالوعي . والطبقتان اللتان تتواجهان مباشرة ، « البورجوازية والبروليتاريا » ، معرفتان بموجب علاقتهما داخل سيرة الانتاج . وهما تتوطدان ، تدريجيا ، مع الرأسمالية ، فتمتصان الطبقات الاخرى وتنميان الوعي الطبقي وتؤثران في البنى السياسية والصناعية . وهما ستتراجهان ، في نهاية المطاف ، في نزاع ثوري سينتهي بالاطاحة بالرأسمالية . ولكن هذا العرض مقتضب وجامد ، فكل مستوى محدد تحديدا ضيقا : الاول بعلاقات الانتاج (او بصورة اخص ، بملكية وسائل الانتاج) والثاني بعالم العمل والسياسة ، والثالث بالفعل السياسي والصناعي .

وبالمقابل ، فان تصور ماكس فيبر اكثر انفتاحا بكثير . فالصلات بين المستويات اشد مرونة ، وتعاقب السببية يمضي في عدة اتجاهات : من الموقع الاقتصادي نحو الوعي ونحو الفعل ، ولكنه يمضي ايضا ، مثلا ، من كيان او معتقد ديني مشترك نحو البنية الاقتصادية (وهو ما يشكل اساسا لتوطيد مزية اقتصادية) او نحو التنظيم السياسي . فضلا عن ذلك ، وبالتالي ، لا يوجد نمو تدريجي ، محدد تاريخيا ، عن بنية طبقية نحو الفعل الطبقي مروراً بالوعي . ولا توجد كذلك ، نظرية « مصالح طبقية » تسمح بتفسير هذا النمو . فالامكانيات التاريخية أكثر انفتاحا

بكثير وغير دقيقة . وتعريف كل مستوى من المستويات أبسط بكثير . فلا يكتفى ، على المستوى البنيوي ، بأخذ علاقات الانتاج . وحدها ، في الحسبان بل تؤخذ ، أيضا ، دائرة « التداول » و « مواقع السوق » (على الرغم من أن فيبر يعتقد ، كما ركس ، أن حيازة الملكية أو عدم حيازتها هو أساس الأوضاع الطبقة) ، أما على مستوى الوعي والفعل فيجب احتواء الانتماء العرقي والدين والكيان السخ ... ، ودائرتي الاستهلاك والتوزيع ، كدائرتي العمل والسياسة .

ان سداد هذين التصورين يتوقف على الفكرة التي يكونها المرء عما يجب ان تكون عليه نظرية جيدة . فاذا قدر ان النظرية الجيدة هي تلك التي تملك درجة قوية من التماسك والتي يكون لها ، اذا تبينست صحتها ، قدرة تفسيرية وتنبؤية قوية جدا ، فان المخطط الماركسي هو الذي يتفوق حتما . اما اذا قدر ان قيمة نظرية ما تقوم على نوعية اطار تحليل المجتمعات المعاصرة الذي تقترحه والامكانيات التي توفرها لاقامة الصلة بين عناصر عديدة ، فان نظرية فيبر هي التي تبدو الانسب لبيان الواضع .

وتميل النظريات المعاصرة للطبقات الاجتماعية نحو احد هذين القطبين أو تحاول التوفيق بينهما . فالماركسيون المحدثون يسعون الى حساب حساب « الاستقلال النسبي » للوعي والسياسة . والفيبريون المحدثون يحاولون تعريف المبادئ التي قد تفسر الصور المتنوعة للتعبية والامساواة .

ويرى الماركسون ان الاستقلال (اذ يغتصب السائد فضل قيمة عمل المسود) هو أساس العلاقات الاجتماعية ، في حين ان هذا الأساس بالنسبة للفيبريين ، هو السلطان (على اعتبار ان الوصول الى الموارد محدود بـ « الحجز الاجتماعي ») . ولكن العلاقات الاجتماعية ، في نظر ماركس ، كما في نظر فيبر ، غير متناظرة ومتنازعة، وهي تستلزم صراعات مصالح يكسب ، فيها ، بعضهم ويخسر آخرون . وقد اقترحت رؤى

أخرى للطبقات أكثر تناغما ، منذ آدم سميث حتى مذاهب التنفيذ
الوظيفية الأمريكية ، ولكنها قليلة الأهمية اليوم . وقد عكف الماركسيون
المحدثون على مسألة معرفة أين تقع الحدود بين الطبقات وكيف تواجه
« الطبقات الوسيطة » ، وفي عهد أحدث على معرفة كيفية إعطاء مدى
أوسع لمفهوم الاستغلال ، مقترحين أنظمة طبقية مختلفة انطلاقا من
استغلال مختلف نماذج العوامل الانتاجية .

وقد سعى الفيبيريون المحدثون ، اذ عرفوا الطبقة (في المستوى
الثالث) بأنماط فعلها الجماعي ، الى بيان كيف تؤلف الحقوق في الموارد
الانتاجية « والديون والانضمام الى حزب سياسي والاسرة الخ .. اسس
متميزة للفصل الاجتماعي في الصراع من أجل توزيع المزايا . ولكن
التعارض بين ماركس وفبير مازال يسود النقاش .



حرف العين

العدالة

العصيان المنسي

العقد الاجتماعي

العقلانية

العمل المباشر

المنصرية

العنف

العدالة

عدت العدالة ، منذ افلاطون ، من جانب المؤلفين السياسيين من جميع الانتماءات ، واحدة من الصفات الاولى لنظام سياسي جيد . بل ان بعضهم اغري بأن يعدها الفضيلة التي تشمل كل الفضائل الاخرى بحيث ان المجتمع العادل والمجتمع الجيد لا يؤلفان سوى شيء واحد . ومهما يكن هذا الاغراء قويا ، فينبغي عدم اتخاذ وجهة النظر هذه . ففكرة العدل تجتذب انتباهنا الى وجه خاص من المجتمع : فالافراد من حيث هم اشخاص خصوصيون يستحقون ان يعاملوا بصورة ما مناسبة وكما ينبغي . وهذا ما يميز العدالة عن صفات بارزة اخرى ، لاسيما تلك التي تميز مجتمعا في جملته : فيمكن لبلد ما ان يكون مزدهرا جدا اقتصاديا ، ومنتصرا على الصعيد العسكري وخصبا جدا على الصعيد الفني دون ان يجعله ذلك عادلا . وافضل تعريف عام هو ، دون شك ، تعريف جوستينيان : العدالة هي الارادة الثابتة والابدية لاعطاء كل فرد ما يتوجب له . واول تمييز يجب ان نجريه اذا اردنا توسيع هذا التعريف هو بين ما يتوجب لشخص ما بصفة مزاياء تعود اليه وما يتوجب له بصفة عفوية . وتقتضي ممارسة العدالة ، من خلال العقاب ، ثلاثة شروط :

- ان ينزل العقاب بالذين ثبتت اذانتهم بعد اجراءات مناسبة فقط .
- ان تطبق العقوبة بصورة مطردة ، اي ان تكون الفروق في فداحة العقاب متناسبة مع الفروق في الاخطاء المقترفة .
- ان يتناسب سلم العقوبات المنزلة مع الاساءات المرتكبة ، لاسرفة القسوة ولا مسرفة اللين .

ويتوقف تفسير الشرط الثالث على الادراك العام المكون عن العقاب — كوسيلة ردع او كمقابل للخطأ — ويكون ، اذن ، موضع نقاش .

ان العقوبات المنزلة خارج هذه الشروط الثلاثة ظالمة ، ولكن القرار ليس بديها في الحالة التي لا تلتئم ، فيها ، هذه الشروط وحيث لا يلقي المخطيء العقاب المتوقع ، أو يلقاه جزئيا فقط . فقد عد ذلك ، تقليديا ، نكرة للتسامح أو الرأفة . ولكن هناك مناقشات حول معرفة ما اذا كان من الصواب الالتفات على العدالة بهذا الشكل . فقد قال بعض الفلاسفة ان العدالة تضع حدودا قصوى للعقاب ولكنها لا تقع في مستوى الرأفة نفسه ، على اعتبار ان الاخيرة صفة تكمل العدالة .

واذا عكفنا على المسألة الاوسع ، مسألة ما تقتضيه العدالة عندما لا يكون ، هناك ، انجاز لخطيئة ، فاننا نشهد ظهور تنوع كبير من وجهات النظر . فهناك ، في تاريخ الافكار ، مثل قوي جدا الى اقامة ارتباط وثيق بين العدالة والقانون : فالعدالة بالنسبة لشخص أو سلطة عامة ، هي ، الالتزام بالقانون . والقانون يضم سلسلة من القواعد العامة التي تحدد كيف يجب ان يتصرف الناس حيال بعضهم بعضا ويعين ، في بعض الحالات الخاصة ، الحقوق التي تعود الى كل فرد في موضوع الملكية والخدمات الخ . . والعدالة هي احترام هذه المواضع واحقوق . الا ان القانون نفسه يجب ، في نظر معظم المفكرين ضمن هذا التقليد ، ان يلبي بعض المقتضيات الاخلاقية من اجل ان يعد قانونا عادلا . وغالبا ما جرى التعبير عن ذلك من خلال مصطلح الحق الطبيعي : فيوجد ، الى جانب القانون الوضعي ، قانون اخلاقي بينه العقل ، وهذا القانون الاخير هو الذي يعرف العدالة في حالة التناقص . الا ان هذا المذهب اعتبر ، بصورة عامة ، ذا متضمنات محافظة جدا على الرغم من كونه نقديا حيال القوانين البشرية . وبالفعل ، فان ذلك يعرض للقول بان القوانين الموجودة ليست سوى التعبير عن القوانين الطبيعية بصورة اصرح . وتكون العدالة نفسها ، بالتالي ، من طبيعة محافظة . والفضيلة هي التي تحمي ، اذ ذاك ، نظاما اجتماعيا لكل شخص ، فيه ، مكان محدد قانونيا .

وهذا التفسير السائد كان يتعايش ، حتى في الفترة قبل الحديثة، مع أفكار أخرى كانت ، الى حد ما ، تبشر بمدلول العدالة الاجتماعية الحديث . ولا يمكن لتبادل الخبرات والخدمات في السوق أن يكون مضبوطا ، كليا ، بالقانون ويشير نزاعات حقوقية بين الاطراف المتعاقدة . وقد عد أرسطو ، في نص شهير ، الحقوق التجارية ميدانا على حدة . وكان يقول انه يجب أن يكون قياس القيمة المتماثلة للخيرات المتبادلة بواسطة منظومة قياس من أجل أن تكون المبادلات عادلة . ونجد مدولا معادلا معادلة محسوسة لما يقول أرسطو وراء مدلول السعر العادل القروسطي . فلا يكفي ، من وجهة نظر العدالة ، أن يجري التبادل على أساس طوعي وفي اطار الحدود التي يفرضها القانون ، بل أن الاطراف مرغمة على أن تبيع بضاعتها بسعر عادل - على الرغم من أن المعلقين القروسطيين لم يكونوا واضحين جدا فيما يتعلق بنمط تحديد هذا السعر : فقد كان يمكن تحديده بالتقليد أو بالتزام الاسعار الجارية في السوق .

سنالك فكرة أخرى نجدها ، أيضا ، لدى أرسطو هي أن الخيرات يجب أن توزع ، في بعض الظروف ، بموجب الاستحقاق . وكما في ذهن أرسطو توزيع الأموال العامة ولكنه كان يفكر دون شك ، أيضا ، بالارباح في بعض الهيئات الخاصة . أن مثل هذا المبدأ في الضبط العام للتوزيع كان ، على وجه التاكيد ، أكثر ملاءمة ، بكثير ، لحالة المجتمع الاثيني الذي كان ، فيه ، كل المواطنين متساوين شكليا منه للمجتمعات الاقطاعية التي كان التسلسل والتقليد يشكلان ، فيها ، مبدئي التوزيع الاساسيين .

وبالمقابل ، كانت فكرة الحاجة تحتل مكانا اشد أهمية في الفكر القروسطي المتعلق بالعدالة . فعلى الرغم من أن واجب مساعدة المحتاجين اعتبر عموما ، فيه ، واجب احسان ، فغالبا ما كان يجري التاكيد على أن على الذين يملكون خيرات فائضة (كل ما يملكونه فوق الضروري للمحافظة على وضعهم) واجب عدالة نحو اصحاب الحاجة .

وقد نمضى القديس توما الاكويني الى ابعد من ذلك ، أيضا ، عندما أكد انه من المسموح لرجل في حالة فقر قصوى أن يأخذ ما يملكه الآخرون من أجل أن يعيش . ونحن نرى ، هنا ، الى أي حد كانت الأفكار تعكس العلاقات الاجتماعية السائدة التي أسهمت ، هي نفسها ، في بنائها .

وقد نزعت فكرة العدالة الاجتماعية الى فرض نفسها ، تدريجيا ، مع التطور الى الفترة الحديثة .

العدالة الاجتماعية وقدها :

الحديث عن « العدالة الاجتماعية » يفترض انه من الواقعي مطابقة جملة نظام التوزيع في مجتمع ما مع مبادئ العدالة . وقد ظهر المصطلح في المناقشات السياسية لبداية القرن التاسع عشر وانتشر استعماله كثيرا ، منذ ذلك الحين . وهو يستند الى تأكيدين : الاول هو أن الضرورات الاجتماعية تضبط ، في خطوطها الكبرى ، بقوانين يمكن بيانها بحيث يكون ممكنا أن نواجه محاولة تحويل النظام الاجتماعي عمدا . والثاني هو أنه من الممكن استخلاص مصدر سلطة - الحكومة عموما - كاف لاجراء هذا التحويل . وهناك تصوران رئيسيان للعدالة الاخلاقية ، أحدهما يتركز على مدلولي الاستحقاق والمكافاة ، والثاني على مدلولي الحاجة والمساواة .

ويرى التصور الاول أن الموقع الاجتماعي والمزايا المادية لكل شخص يجب أن تقابل ، قدر الامكان ، مكانة على سلم الاستحقاق . ويعبر هذا التصور عن نفسه ، كذلك ، من خلال صيغ مثل « الطريق المهني المفتوح أمام المواهب » و « تكافؤ الفرص » . وهو يقتضي نهاية الامتيازات الوراثية ومجتمعا مفتوحا تتوفر ، فيه ، للأفراد ، فرصة اظهار مواهبهم . ذلك هو الاساس المشترك ولكن هناك تباينات فيما يتعلق بتعريف « الاستحقاق » وتقديره عمليا . فالاستحقاق ، بالنسبة

لبعضهم ، مسألة اسهام قبل كل شيء : ما هي مواهب كل فرد والى أي حد يضمها ، فعليا ، موضع العمل ؟

ويرى آخرون أن ما من علاقة للموهبة ، من حيث هي كذلك ، بالاستحقاق : فتنسب المزايا للأفراد بموجب الجهود التي يبذلونها حصرا ، وبموجب الميادين المتفاوتة النفع التي يبذلون ، فيها ، هذه الجهود احتمالا .

أما فيما يتصل بالتقدير ، فغالبا ما اعتبر المؤلفون الليبراليون السوق الحرة أفضل آلية براغماتية لكفاة الاستحقاق لانهم يؤكدون أن السعر الذي يطمح أحدهم في أن يبيع ، به ، انتاجه أو خدماته قرينة معقولة لقيمتها في نظر الآخرين . وقد لاحظ نقاد هذا الإدراك الاشتراكيون أن المداخل المستخلصة من السوق غالبا ما تتأثر بعوامل ، كالنظ والسباق الاجتماعي ، لا علاقة لها بالاستحقاق ، مباشرة ، بواسطة جهاز عام مسؤول عن تعيين الأجور في اقتصاد مخطط مثلا .

ويجب أن تخصص الخبرات ، بموجب التصور الثاني ، حسب حاجات كل شخص ، وهذا التصور مرتبط جدا بتصور المساواة . وبالفعل ، فإن تدابير عامة تتوصل الى تلبية الحاجات تجعل الأفراد أكثر تساويا ، فيما بينهم ، على صعيد مادي . إلا أن مدلول الحاجة هو مدلول يصعب ، جدا ، تحديده بدقة (راجع المصالح) . ويجب أن يميز عن مدلول الرغبة أو التفضيل اللذين يمكن أن يتضمننا هناهم أكثر تفاهة . وعلى العكس من ذلك ، يجب تقدير حاجات شخص ما بموجب مركبات أساسية لحياته . وعلى الرغم من وجود أساس فيزيولوجي لمفهوم الحاجة ، كما نرى من خلال الحاجة الى الغذاء واللباس والسكن ، فإن هناك ، أيضا ، سلسلة حاجات من مستوى ثقافي تتحول حسب أنماط الحياة . وأمام هذا الإبهام ، يمكن لتصورات العدالة الاجتماعية المركزة على مدلول الحاجات أن تصنف بموجب نموذجين رئيسيين . وأكثر النمطين راديكالية ، وهو الذي يتبناه

الشيوعيون ، يدع لكل فرد أن يحدد حاجاته ويرى أنه يمكن خلق ما يكفي من الثروة لتلبية الحاجات المختلفة. على هذا النحو . وأكثرهما اعتدالا ، وهو الذي يتبناه الاشتراكيون الديمقراطيون ، يرى أن على سلطة عامة أن تعرف الحاجات بموجب المعايير الاجتماعية السائدة في سياق الفترة والمكان المبحوثين . وهذه المتحولة الثانية تفتح امكانية تسوية بين التصور المركز على الحاجات وذلك المركز على الاستحقاقات ، على اعتبار أن بعض الموارد توزع بموجب الحاجات بفضل دولة الرعاية ، في حين تخصص أخرى بموجب الاستحقاقات من خلال آليات السوق الاقتصادية أو عبر سيرورات بيروقراطية . وهذا التفسير للعدالة الاجتماعية هو أكثر التفسيرات انتشارا في الغرب حاليا .

وتحاول بعض نظريات العدالة الاجتماعية عدم اعطاء مكانة مركزية لدولوات مثل مدلول المصلحة أو الحاجة . فعلى كل المشكلات المتعلقة بالتوزيع أن تحل ، بموجب نظريات المنفعة ، بالرجوع الى نتائجها الاجمالية . فالتخصيص العادل للموارد هو ، في نهاية التحليل ، تخصيص يعطي الرخاء الأقصى . و « نفعية » جون ستيوارت ميل المنشورة عام ١٨٦١ تتضمن ، دون شك ، أكثر عروض هذا الاقتراح اقناعا .

وقد طور راولز نظرية بديلة أكثر عناصرها تميزا هو المبدأ الذي تكون ، بموجبه ، اللامساواة في توزيع الموارد مقبولة اذا أفادت أكثر أعضاء المجتمع حرمانا ، وفي هذه الحالة فقط . وهذا ما يعطي مفهوم العدالة مظهر المساواة ولكنه يسمح بالابتعاد عن المساواة حين يسمح ذلك ، من خلال تحريض أكبر على الانتاج (مثلا) ، بزيادة الكتلة الاجمالية للخيرات التي يمكن توزيعها على أفقر الافراد .

ويرفض مؤلفون مثل هايك ونوزيك (راجع مذهب الحرية المطلقة) مدلول العدالة الاجتماعية نفسه ويقترحون ، بالمقابل ، العودة الى المفهوم التقليدي للعدالة التي تعد بمثابة احترام القانون والحقوق الراسخة . وتنطلق المحاكمة المتبناة من مبادئ فلسفية مختلفة . ولكنها

تضم ثلاثة تأكيدات رئيسية . الاول هو أن مدلول العدالة يقتضي وجود عميل مسؤول عن توزيع الثروات في المجتمع ، في حين أن التوزيع يتم في الواقع ، من خلال الفعالية غير المنسقة لجمهرة من العملاء الذين لا يكون هدف أي منهم توزيع الثروات على المستوى الاجمالي . والثاني هو أن البحث عن العدالة الاجتماعية يقتضي ادخال اقتصاد السوق في سياق بيروقراطي يحاول (ولكن دون نجاح) ضبط تداول الثروات . والثالث هو أن هذا البحث يتداخل ، بصورة اساسية ، مع الحرية الشخصية بقدر ما يجب منع الناس من أن يفعلوا ما يريدون بالثروات التي يملكونها إذا اردنا المحافظة على بنية التوزيع الذي نفضله . ويدافع هؤلاء الليبراليون المحدثون عن الفكرة القائلة ان العدالة تتعلق بالسيرورات اكثر منها بالنتائج . فاذا احترمت اجراءات مناسبة لاكتساب الثروات وتحولها ، فان وصف توزيع الثروات بالعدل او بالظلم لا معنى له .

ان الحجج غير حاسمة على الرغم من قوتها . فمفهوم العدالة لا يفترض ، مسبقا ، وجود عميل وحيد يجري توزيع الثروات بل يفترض ، فقط ، أن يستند نمط التوزيع الى مؤسسات يمكن تعديلها من جانب السياسي . فالنصيب العائد للاجور والارباح في اقتصاد سوق يتوقف ، مثلا ، جزئيا ، على الطريقة التي يعرف ، بها ، القانون العلاقات التعاقدية بين الاجراء وأرباب العمل ، وهو ما يعود الى القرار السياسي .

وتسمح هذه الملاحظة ، أيضا ، بالرد على الوجهين الثاني والثالث لانصار الحرية المطلقة . فاذا كانت تصورات العدالة الاجتماعية تتجلى في الطريقة التي تقوب ، بها ، المؤسسات ، فلا حاجة ، كما يفترض انصار الحرية المطلقة ، الى أن توزع الموارد من جانب بيروقراطية مركزية بل قد يكون من المفضل ترك السوق توزع ، عفويا ، قسما كبيرا من الثروات وتنظم ، بصورة موازية ، القواعد المؤسسية كالضرائب وحقوق الملكية بحيث يكون الاساسي من بنية التوزيع التي يتم الحصول عليها مطابقا للمبادئ الاساسية للتوزيع بموجب الاستحقاقات او الحاجات . والمناقشات حول العدالة الاجتماعية توضح مظهرا مزدوجا للعدالة بشكل عام .

ان للعدالة ، من جهة ، علاقة بالقواعد والاجراءات : فمعاملة الناس بعدل تعني تطبيق قواعد مناسبة عليهم بصورة منصفة . وللعدالة ، من جهة اخرى ، علاقة بالنتائج ايضا : فيجب أن يحصل الناس على شيء ما يتناسب مع ما يستحقونه وما يحتاجون اليه . ويظهر مازق عندما تؤدي اجراءات تبدو عادلة الى توزيعات مشخصة للخيرات ليست كذلك . فالمرء يختار بين الفكرة القائلة أن العدالة تفترض تطبيق قواعد متماسكة والفكرة القائلة أن العدالة تطلب التخلي عن القواعد ، ومراجعتها اذا كانت نتائجها غير مقبولة . فالنظرية المقبولة للعدالة يجب أن تأخذ في حسابها وجهي هذا المازق .

العصيان المدني

يفهم تعبير العصيان المدني ، عادة ، بمعنى عصيان متعمد للقانون لاسباب دينية أو اخلاقية أو سياسية . والعصيان المدني يقتضي ، في أضيق معانيه ، أن لا يحترم قانون ظالم ، ولكن المصطلح يستعمل ، ايضا ، للدلالة على معارضة لسياسة أو على الضغوط من أجل الحصول على اصلاح سياسي عندما تعبر عن نفسها في عدم احترام القانون .

والكاتب الامريكي هنري دافيد ثورو هو الذي اخترع تعبير « العصيان المدني » وهو يشرح ، في البحث الذي يحمل هذا العنوان والذي كتبه عام ١٨٤٨ ، لماذا رفض دفع الضرائب لولاية ماساشوستس (وهو ما أدى به الى قضاء ليلة في السجن) . فقد كان يريد الاحتجاج على وجهين لسياسة حكومة الولايات المتحدة : الحرب ضد المكسيك وبقاء الرق في الجنوب .

ويؤكد ثورو ضرورة مقاومة الافراد بصورة مشخصة عندما تقترف حكومتهم مظالم . فالاعتراع لا يكفي . وواجب العصيان المدني يقابل واجب الطاعة المدنية ، واجب الخضوع للقانون الذي غالبا ما يرفعه الفلاسفة السياسيون الى مصاف المبدأ .

ودقق غاندي، بعد حوالي قرن، في نظرية العصيان المدني وممارسته، في اطار فلسفة ونضال غير عنيف . والمسيرة التي قادها عام ١٩٣٢ للاحتجاج على تدبير الادارة الاستعمارية البريطانية الذي يمنع صنع الملح في الهند يؤلف مثالا على العصيان المدني . ويؤكد غاندي ان العصيان المدني يستند الى احترام عميق للقانون ، عامة ، وان على الذين يستخدمونه ان يفعلوا ذلك بطريقة غير عنيفة دائما ، وان عليهم قبول العقوبات التي يتعرض لها المرء عندما يخرق القانون . ويجب عدم اللجوء الى العصيان المدني الا بعد استعمال الاقتناع والالتماس وكل الوسائل السياسية الدستورية عبثا .

وغاندي معارض لثورو لانه يلح الحاحا تاما على اللاعنف ويركز على واجب الطاعة المدنية العام وعلى ضرورة محاولة كل الصور الدستورية للعمل السياسي أولا . اما موقف ثورو ، فكان اكثر فردية وكانت له نبرة أكثر امعانا في معاداة الحكومة .

وتصور غاندي هو الذي يحتفظ به ، عامة ، في المناقشات الحالية. فجون راولز ، مثلا ، يعرف العصيان المدني بوصفه فعلا سياسيا عاما، غير عنيف ، واعيا ومضادا للقانون وهدفه تعديل قانون أو قرار حكومي.

وتلجأ تبريرات العصيان المدني الى قيم اخلاقية أعلى من قوانين اية حكومة خاصة والى مجرد الحق في المقاومة في حال عدم احترام حقوق الانسان . ونجد ، من قبل ، هاتين الدريعتين لدى ثورو. فضلا عن ذلك ، فغالبا ما تجري الإشارة الى نظام حقوقي أعلى أو الى قانون دولي . فالمدافعون عن الحقوق المدنية في الولايات المتحدة لجؤوا ، بين عامي ١٩٥٢ - ١٩٦٣ ، الى دستور الولايات المتحدة ضد انقوانين المحلية التي كانت تفرض الفصل العنصري . والمتظاهرون ضد التسليح النووي وضد حرب فيتنام تذرعوا ، احيانا ، بالقانون الدولي . وقد برز برتراند رسل استخدام العصيان المدني للنضال ضد الاسلحة النووية مقدرا أن السيوررات الديمقراطية والانتخابية غير كافية امام تهديدها للانسانية .

ان احدى المسائل المركزية غير المحلولة هي معرفة ما اذا كان هدف العصيان المدني التصرف عن طريق الاقناع ام عن طريق القسر . فالمتظاهرون الذين يريدون معارضة سياسة ما ببيان قوتهم وكذلك تصميمهم على المعاناة للدفاع عن قضية يستطيعون تعديل وجهة نظر خصومهم أو مواطنيهم والتعجيل في تسوية صراع ما بالتفاوض . وبالمقابل ، اذا كان العصيان المدني مكرسا لجعل تطبيق سياسة ما مستحيلا ، فان المتظاهرين يسعون وراء انتصار فوري ويمارسون ضغطا مباشرا .

والتمييز بين هذين الموقفين غير واضح، عمليا، ويتوقف، أحيانا ، على عدد المتظاهرين فقط ، ولكن الخطط المتبعة يمكن أن توجه الى الاقناع أو الى النجعة الفوري . ان متظاهرين سلميين يدخلون ، مثلا ، قاعدة عسكرية ، علنا ، وبطالبون بالفائها يعيرون عن معارضتهم لمبدأ القاعدة ، في حين ان الذين يحاولون منع عملها يعبرون عن ارادتهم في تحييدها كليا .

ويقع العصيان المدني في منتصف الطريق بين الصورتين الدستوريتين ، صورتي العمل السياسي والثورة . ويمكن أن يعد شكلا متطرفا ، ولكنه مقبول ، ضمن بعض الشروط ، للاحتجاج في اطار لافعال السوية داخل نظام ديمقراطي .

ويمكن الدفاع عن هذا الموقف بسهولة عندما يكون هدف العصيان المدني الاقناع اذا جرى في شروط عامة وغير عنيفة . الا ان العصيان المدني يمكن أن يشكل مقدمات مقاومة كلية للنظام القائم أو أن يؤدي الى اشكال عنيفة من الاحتجاج أو التمرد . وفي حين يسلّم ، عامة ، بأن المقاومة الكلية مبررة في حالة نظام ديكتاتوري أو احتلال اجنبي أو نظام جائر بصورة اساسية ، فانه مدان عندما يحدث في نظام يحترم حقوق المواطنين ويستطيع هؤلاء ، فيه ، أن يؤثروا في الخيارات الحكومية . الا أنه يمكن أن تظهر ، في بعض الحالات الخاصة ، اختلافات

حول درجة احترام حكومة ما للحقوق والحريات وحول الطابع الحقيقي للديمقراطية في هذا البلد أو ذاك .

وقد غدا العصيان المدني شكلا مقبولا للاحتجاج في العالم الغربي منذ منتصف القرن العشرين . وبعضهم ينتقده مقدرا أن تحطيم القانون غير مبرر اذا كانت هناك أشكال أخرى للاحتجاج والضغط . وهم يخشون أن تنتشر اللاشريعة ويخلق مناخ سياسي ما عدم احترام للاجراءات الديمقراطية ، وهذا النقاش مازال بعيدا عن خاتمته .

العقد الاجتماعي

الفكرة المركزية لنظرية العقد الاجتماعي هي ان الحكومة الشرعية هي النتاج الصنعي للقبول الطوعي لعملاء أحرار على الصعيد المعنوي : فلا وجود ، اذن ، لسلطة سياسية « طبيعية » ما . وبالتالي ، فان مايكل اوكيشوت على حق حين يقول ان نظريات العقد هي مذاهب « الارادة والاصطناع » . فضلا عن ذلك ، يمكن تلخيص هذه النظريات بصيغة لوك التي تقول « ان الاتفاق الطوعي هو ما يعطي الحكام سلطانهم السياسي » . واذا وجدت آثار لنظرية العقد في الفكر السياسي القروسطي ، واذا عبر بعض الليبراليين المعاصرين عن عودة الى الاهتمام بهذا المذهب ، فان العصر الذهبي للعقد الاجتماعي يقع ، حقا ، بين عامي ١٦٥٠ و ١٨٠٠ . وهو يبدأ مع « ليفيathan » هوبز وينتهي مع « العناصر الميتافيزيكية للعدالة » لكانت . ويمكن الدخول في جدال حول الاسباب التي اتخذت الطوعية ، من اجلها ، مثل هذه المكانة في الفكر الغربي . فمن المحتمل ان تكون نظريات النظام السياسي الجيد والطبيعة الاجتماعية للانسان القديمة هي التي شقت الدرب ، بتأثير من المسيحية ، لرؤية للظواهر السياسية على أساس نموذج « الاعمال الجيدة » . فكما ان الاعمال الجيدة تقتضي معرفة الخير والشر ، فان الحياة السياسية تقتضي القبول الاخلاقي ، انخراط الفرد في السياسة من خلال ارادته . وقد كانت حرية المرء في التطبيق مع

المعايير ، طيلة الوقت ، عنصران هاما من عناصر العقيدة المسيحية ، ومدلول الشك في فكر الإصلاح لم يفعل شيئا خلاف انه دعم هذه المركبة الفردية والمسؤولة في تصور الاخلاق على حساب الخضوع لسلطة معنوية . ومن الطبيعي ، على وجه الاجمال ، أن يكون التصور البروتستانتي للاستقلال المعنوي للفرد قد انتقل ، تدريجيا ، من الصعيد اللاهوتي والفلسفي الى الصعيد السياسي وأن يكون قد وفر الاساس الثقافي لنظرية العقد . فلم تعد شرعية مؤسسة ما تستطيع ، بعد انتشار افكار الإصلاح ، الاستناد الى الصفات الباطنية وحدها . فقد أصبحت تفترض ، بعد ذلك ، قبول الافراد الذين يعدون أصحابها . ومهما تكن الصورة التي انبثقت ، عليها ، نظرية العقد الاجتماعي الارادوية ، فمن المؤكد أن الافكار المتصلة بالدولة الجيدة شقت الدرب ، تدريجيا ، لمدلول الدولة الشرعية . وقد اعتبر ، بعد القرن السابع عشر ، أن هذه الشرعية يجب أن تستند الى مدلول الارادة .

وقد جاء المنعطف الحاسم في ظهور الارادة كمدلول اساسي في الفكر الاجتماعي الغربي مع القديس أوغسطين الذي أخذ عن شيشرون وسينيك فكرة « الارادة الطيبة » وعمقها لجعل منها مفهوما مركزيا للاخلاق . وعلى الرغم من أن القديس أوغسطين لم يعد نفسه ، في كتاباته السياسية الخالصة ، منظرا للارادة والعقد الاجتماعي ، فإنه قد أقام ، في تصوره للاخلاق ، صلة وثيقة بين القبول والارادة لم يكن يمكن لنظرية العقد الاجتماعي أن تنمو دونها . وأصبح هذا التيار الارادوي سياسيا بصورة أصرح ، لدى بعض الفلاسفة السياسيين المسيحيين الذين عقبوا توما الاكوييني ، وبصورة رئيسية وليم دوكهام ونيكولاس كوزانوس : فقد ادعى كلاهما أن السلطة السياسية الشرعية تستند الى قبول الرعايا الحر .

ولكن أكثر صور النظرية السياسية للارادة السابقة لمدرسة العقد الاجتماعي تقدما ودقة هي تلك التي طورها فرانسيسكو سواريز في كتابه الكبير : « مطول في القوانين وفي الله الذي أعطانا القانون » . أن

الارادة الحرة والقبول السياسي ، في نظر سواريز ، متشابهان ، بل ومتوازيان : فالارادة هي « العلة الاولى » للدولة . ويلخص سواريز مذهبه حين يلاحظ ان « الارادة البشرية ضرورية من اجل أن يستطيع البشر أن يتحدثوا في جماعة وحيدة وكاملة » وان البشر ، بوصفهم افرادا ، يملكون الى حد ما ، بطبيعة الاشياء ، القدرة على اقامة جماعة كاملة وخلقها » وهذه الملكة هي ، بكل بساطة ، في نظر سواريز ، الارادة . فيمكن للبشر أن يتجمعوا ، كلهم معا ، في كيان سياسي بفضل ارادة خاصة أو قبول مشترك . والشعب لا يستطيع اظهار قبوله المشترك ما لم تكن « الافعال طوعية » .

ان جهدا من هذا النموذج يكفي ، بالنسبة لمنظري العقد الحديثين . من اجل أن نقول ان حكما ما اكتسب الشرعية بالقبول ، بحيث يكون الالتزام والسلطة نتاج مسؤولية الجميع وحريرتهم ، نحتاجين لارادة كل فرد ، بتعابير اخلاقية . ومن الممكن تماما مقارنة نظرية العقد من وجهة نظر احدث من حيث هي امتداد لبعض الافكار القروسطية المتصلة بالعقد بين الحكام والشعب أو من حيث هي نظرية للحدود العقلانية للحكومة (راجع الالتزام السياسي) . وسيئة هذه التصورات التضييقية هي أنها لا تأخذ في حسابها ، حقا ، الثورة التي ادخلتها الافكار المسيحية في الفلسفة الاخلاقية والسياسية وانها تخفض ، من اجل ذلك ، من قيمة المركبات الاخلاقية لنظرية العقد ، كاستقلال والمسؤولية والواجب والارادة . لقد احتل القبول أو الاتفاق المبني على الارادة ، مفهوما كملكة اخلاقية ، في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، مكانة لم يحتلها بهذا الكمال من قبل . فهوبز ، مثلا ، يقول في « الليفيثان » (١٦٥١) « ان حق كل الملوك مشتق ، أصلا ، من قبول كل الذين يجب أن يحكموا » ويلج على كون الارادة البشرية « تؤلف جوهر كل اتفاق » . بل انه كان قد قال ، في كتابه السابق « حول المدينة » (١٦٤٢) : « اني اؤكد ان الانسان ملزم بالعقود التي قبلها ، وهو ما يعني انه يجب عليه احترامها باسم الوعود التي قدمها ، ولكن قيود القانون تفرض نفسها عليه كالالتزام ، وهو

ما يعني ان القانون يكرهه على انجاز وعوده تحت طائلة عقوبات ينص عليها القانون » .

ان هوبز يقرر بوضوح ، هنا ، ان الالتزامات تشتق من الوعود ، من العقود التي تكون الارادة ، جوهرها ، وليس عن الخوف من العقوبة التي لا تفعل شيئا خلاف توطيد النية الناجمة عن وعد . ودون أن نتوقف عند لوك الذي يرى ، من جهته ، ان « الاتفاق الطوعي هو ما يعطي الحكام سلطاتهم من أجل خير رعاياهم » ، نستطيع الالتفات الى روسو . ان هذا الاخير يقول : « لا ادين بشيء لمن لم اعدهم بشيء ... ان الترابط المدني هو اكثر افعال العالم طوعية . فمنذ ان يولد كل فرد حرا وسيدا لنفسه ، لا يستطيع أحد ، بأية ذريعة ، اخضاعه دون قبوله » (هذا المقطع يبين ، بوضوح ، الى أي حد ترابط أفكار «القبول والعقد والفعل الطوعي » . ويرى كانت ، كذلك ، في كتابه « العناصر الميتافيزيقية للعدالة » (١٧٩٧) ان من العدل ترك انحطاط النبالة يتم تدريجيا على اعتبار ان الشعب لم يرد قط ، حقا ، قيام طبقة وراثية لا يستند مقامها الى الاستحقاق . وهو يرى ، ايضا ، ان كل القوانين يجب أن تكون بحيث يستطيع رجال عقلانيون قبولها . وهيفل نفسه يؤكد ، صراحة ، اننا ، في العصر الحديث ، « نطالب بوجود حكم خاص ، ارادة خاصة ووعي خاص » ، في حين « كانت الغاية الذاتية تتطلب ، في دول العصور القديمة » بكل بساطة ، مع ارادة الدولة . ويتابع هيفل مشيرا الى ان « كلمة اريد » يجب أن تصدر عن الانسان ذاته عندما يجب أن يتخذ قرار اجتماعي .

وقد كان هيفل ، على الرغم من قبوله الاطروحات الارادية ، ناقدا مؤثرا للنظرية التعاقدية للدولة . وقد كشفت نظرية العقد الاجتماعي ، خلال أكثر من قرن بعد وفاته عام ١٨٣١ ، من جانب النفعية ، من جهة ، والنظريات التاريخية للدولة المشتقة ، الى حد بعيد ، من فكر هيفل نفسه والتي وجدت اكمل تعبير عنها في الماركسية من جهة أخرى . ولم تعد القوة الى هذه النظرية الا مؤخرا ، لاسيما

من جانب جون راولز الذي حلول تقديم مبادئ العدالة لديه بوصفها « مبادئ يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون راغبون في السعي وراء مصلحتهم الخاصة إذا أرادوا تعريف حدود ترابطهم على أساس مساواة أولية بين الجميع » . وليس هدف تأمل راولز تبرير السلطة السياسية ولم يستعمل ، قط ، مدلولي الإرادة والقبول . إلا أن محاولته تقديم المجتمع العادل بوصفه « مخططا طوعيا للتعاون » يربطه بالتقليد التعاقدي . ويبدو هذا النمط من الفكر الذي تعود جذوره إلى القديس أوغسطين والذي رسم فلسفة الأنوار قد حقق عودة ملحوظة .

العقلانية

العقلانية واللاعقلانية صفتان للكائنات البشرية وينطبقان على أفكارهم وأفعالهم . وعقلانية السيرووات التاريخية والمؤسسات التاريخية والمؤسسات والقرارات الجماعية وعدم عقلانيتها يفترضان تفسيراً على أساس كل حالة ، على حدة ، ويخضعان للمناقشة .

إن العقلانية صفة للإنسان العارف بموجب قدرته على المحاكمة والتصرف بموجب نتائج تأمل . ويفترض في الفرد الذي يملك بعض العقلانية أن يكون له بعض الكفاية . وبعد انعدام العقلانية مبرراً لخفض الحقوق القضائية وغالباً ما يستجر الوضع تحت الوصاية . والعقلانية، بهذا المعنى ، مسألة عتبة . ويمكن ، أيضاً ، محاولة قياسها كمياً . فمن يقوم ، دائماً ، بحسابات منضجة ، قبل التصرف يمكن أن يعد مسرفاً في عقلانيته . ولشرح مفهوم العقلانية ، يجب الرجوع إلى مفهوم العقل . فقد كان العقلاني والعاقل ، سابقاً ، مصطلحين متعادلين . ويقول هوبز أنه « يقال عن الاطفال أنهم مخلوقات عاقلة لأن لديهم ، بشكل ظاهر ، إمكانية استعمال العقل في المستقبل » . ولكن الكلمتين أخذتا معنيين نوعيين بحيث أن مصطلح « العاقل » يعد ، اليوم ، أكثر مما تعد العقلانية ، فضيلة اجتماعية . ويعطي قلموس أوكسفورد للغة الانكليزية التعريف التالي لكلمة « عاقل » في استعمالها الحديث :

« من يكون له حكم معقول » ، وهو ما يمكن ان يعني شيئاً من حس الضبط والقدرة على « عدم المبالغة في الطلب » . ويمكن ان نفكر في انه توجد صلة بين الطبع العاقل ، في هذا المعنى الثاني ، والعقلانية عامة بقدر ما يمكن ان تعد ارادة الاصفاء الى اسباب الآخرين والانفتاح على منظوراتهم ومصالحهم « عدم المبالغة في الطلب » ، في حالة النزاعات على شروط التعاون الاجتماعي ، علامة على وجود انفتاح مبني على العقل (ان لم تكن معياراً له) . وقد زاد الفرق بين مصطلحي العقلانية والعاقل من جراء الميل المعاصر الى معاينة العقلانية بالحدز اكثر منها بالاستعداد للتصرف في تطابق مع العقل . فالعقلانية في المعتقدات والافعال هي الممارسة الناجعة للعقل في مناسبة خاصة . ويعد معتقداً ما عقلياً اذا كان الشخص الذي يتبناه يستطيع الادلاء بحجج لصالحه وكان مستعداً لاعادة تأكيده في ضوء حجج معاكسة . والعقلانية في موضوع الايمان مرتبطة بالحقيقة بالصورة نفسها التي ترتبط ، بها ، محاكمة عادلة بحكم صحيح . ان محاكمة عقلانية تؤدي الى حكم صحيح باحتمال اكبر من احتمال ان تؤدي اليه محاكمة تكون اجراءاتها معيبة ، في حين انه يمكن للحكم الصحيح ان ينجم ، امكانياً ، عن محاكمة فاسدة . والعقلانية تشير الى الطريقة التي جرى بها امتلاك المعتقد ، ولا يمكن ان تنسب الى المعتقدات نفسها الا بصورة مقتضبة . ان قناعة ما ليست عقلانية أو لا عقلانية في حد ذاتها . وما نستطيع قوله هو انه ، نظراً للآراء الأخرى لشخص ما والقواعد السائدة للبداية ، يكون من العقلاني أو غير العقلاني ان يؤمن احدهم بشيء ما . وهكذا ، فان ما « يسمح لنا بوصف الايمان بالسحر (في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر) باللاعقلانية ليس زيفه ، بل عدم تماسكه مع معتقدات ومعايير أخرى يملكها من كانوا يأخذون به » (ماكنتاير) . والعقلانية في العمل هي ممارسة القدرة على صياغة أسباب للتصرف والتصرف وفقاً لها . وبما ان صياغة أسباب للتصرف تقتضي نشر آراء حول الموقف الذي يوجد المرء ، فيه ، والنتائج المتوقعة من خطوط سلوك أخرى ، فان العمل العقلاني مرتبط بالمعتقد العقلاني . فلا يمكن

لاي فعل أن يكون أكثر عقلانية من المعتقدات التي يقوم عليها . فمن يعتقد انه من زجاج يحسن صنعا ، نظرا لمعتقده ، اذا تجنب التماس المفرط القوة مع سطوح صلبة . واتباع هذه الوصية بعناية يجعل الافعال عقلانية كليا . فضلا عن ذلك ، فان العقلانية لا تضمن النجاح ، كما ان النجاح لا يضمن عقلانية فعل ما . وكما يمكن لمعتقد عقلاني أن يكون مخطئا ، كذلك يمكن لفعل عقلاني أن يفشل . وكما ان معتقدا عقلانيا يمكن أن يكون صحيحا ، يمكن لفعل لا عقلاني أن يؤدي الى نجاح .

ان أوضح أسباب التصرف وأقلها عرضة للنقاش هو الحصول على شيء يرغب فيه المرء . والفعل العقلاني ، بموجب هذا التصور ، هو ذلك المتكيف مع السعي وراء هدف معين للفاعل . وهذا يتضمن ان للفاعل معتقدات عقلانية (بالمعنى المقتضب المعرف قبل قليل) حول الموقف وطبيعة الخيارات الاخرى ، وان الفاعل يختار الفعل الذي يوفر افضل منظور لتحقيق الهدف المرغوب فيه ، وانه ينجز ، فعليا ، العمل الموصى به من جانب سيرورة التداول هذه وليس سيرورة اخرى قد تكون غير متوافقة مع السابقة . ونموذج ما يوصف ، عادة ، بعقلانية الوسائل والغايات يقتضي انضاجا من أجل التركيب بين ظاهرتين : وجود غايات متعددة وعدم التاكيد العقلاني من العلاقة بين الافعال والنتائج . ومن السهل ، في بعض الحالات البسيطة ، وضع قواعد . وهكذا ، مثلا ، اذا ادى اختيار ما ، مع بقاء كل الامور الاخرى على حالها ، الى تحقيق هدف ما ، في حين يؤدي اختيار آخر الى هذه النتيجة نفسها ولكنه يسمح ، فوق ذلك ، بالحصول على غاية اخرى مرغوب فيها ، فسوف يفضل المرء البديل الثاني . وكذلك ، اذا كان خيار ما اقرب الى تحقيق هدف من خيار آخر ، فسوف يفضل المرء البديل الاول . وهاتان القاعدتان تقابلان الثاني والثالث من « مبادئ الاختيار العقلاني » لدى راولز . اما مبدؤه الاول ، فهو اختيار انجع الوسائل . وتولد حالات أعقد من تلك الموصوفة قبل قليل مساحلات غير محلولة ولا حل لها احتمالا . ولكن راولز وبراندت ، مثلا ، اقترحا

الفكرة القائلة ان المبدأ الذي يسمح بوضع هدف عقلاني يقوم على ان كل فرد يقوم بخلق منظومة متماسكة من الغايات التي تحمل له الاشباع الاعلى . ومثل هذا المبدأ اسهل اعلانا منه تحقيقا كما لاحظ بعض النقاد (كوب وزيرمان) . وهناك مقتضى اقل قسرا وأكثر واقعية هو المطالبة بأن تكون الطلبات متماسكة . وهناك سبب براغماتي لهذا القصر هو انه اذا فضل احدهم (أ) على (ب) أو (ب) على (ج) أو (ج) على (أ) ، فالامر لا يقتصر على ان العمل اللازم لتعريف منظومة تحقق الاشباع الاعلى سيكون شاقا وعالي الكلفة ، بل انه لن يتوصل الى ذلك أيضا .

وقد لفتت مسألة اتخاذ القرار في ظل عدم التأكد ، بشكل خاص ، انتباه فلاسفة القرار ومنظريه في السنوات الثلاثين الماضية ، ولكن الخلافات باقية فيما يتعلق بمعايير الاختيار العقلاني . وقد اقترح آلان جيبارد قطع الحبل السري بقوله ان وصف شيء بأنه عقلاني يقوم على الموافقة عليه لانه « معقول » وبموجب هذه الفكرة ، عندما يكون اللبائريين وغير اللبائريين افكار متعارضة حول ما هو معقول حيال عدم التأكد ، فان مفهوم العقلانية يكون جزءا من المناقشة . وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نقول ان الفعل العقلاني هو الفعل الذي سيكون الافضل لنا ، فان كل قاعدة قرار تتضمن تصورا لما يفضل عمله . فلا وجود لمعيار مستقل لعقلانية التصرف يمكن ان يستخدم كنقطة استناد . ويقدر جيبارد ان المناقشات حول العمل العقلاني تبقى هامة على الرغم من انه يصعب ان نرى ، بموجب هذا التصور ، على اي شيء يفترض ان تنصب المناقشات باستثناء ما ينبغي عمله . . ولكن وعد العقلانية كان يقوم على ان يقول لنا ما الذي ينبغي عمله وليس على ما يجب تقرير فعله أولا باعطاء خيارنا ، بعد ذلك ، موافقة العقلانية . ومعظم الاستعمالات اليومية لمفهوم العقلانية ستبقى ، حتى في هذه الحالة ، لأنها تستند الى معايير غير موضوعة موضع المسألة . فيجب ان يساعدنا الامل المعلق على مفهوم العقلانية في حل المسائل المعيارية التي لم ننجح في حلها بتحليل مباشر .

وهناك موضوعات مناقشة أخرى : كيف يتصرف ، بصورة مشخصة ، الناس الاعقلانيون ، وما هي متضمنات النواقص البشرية في معالجة المعطيات فيما يتعلق بتحليل القضايا السياسية ؟ (راجع هوليس ولوك) ، الى أي حد يجب أن نفترض العقلانية في تحليل مختلف الثقافات ، هل يوفر التأكيد القائل أن الفاعلين هم الساعون العقلانيون وراء مصلحتهم الشخصية أفضل برنامج بحث في العلوم الاجتماعية ؟ (راجع يوبكين) ، الى أي حد يمكن أن نمدد ، بصورة مفيدة ، مفهوم عقلانية الافراد الى المجتمعات من أجل تطبيقه ، مثلا ، على امكانية نظام تفضيل اجتماعي غير متعد ينبثق من تجمع تفضيلات متمدية فردية ؟ (راجع باري وهاردن) .

العمل المباشر

العمل المباشر صورة من صور العصيان المدني المحاو ، فيها ، المشتركون بلوغ هدفهم بصورة مباشرة - بمرحلة تطبيق تدبير سياسي مثلا - وليس عن طريق ضغط سياسي او احتجاج رمزي (راجع العصيان المدني) .

العنصرية

اصبحت العنصرية ، بوصفها نظرية سياسية واساس نظرية في التاريخ ، عاملا في تاريخ اوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وشكلت الاساس العقلي للنظرية .

وتعود اولى تفسيرات العالم (البشري) بالعروق الى القرن الثامن عشر . ففي ذلك العصر ، حاولت الانثروبولوجيا الوليدة تحديد مكان الانسان في الطبيعة باستعمال مناهج اختبارية . فكان البشر يلاحظون ويقارنون فيما بينهم وقيمون . وجرى السعي أيضاً لتحديد ما يصنع وحدة المجتمع وتناغمه ، ويكون ، بالتالي ، ايماناً بوحدة الجسم والروح ، وكان يظن ان هذه الوحدة يمكن أن تلاحظ وتقدر .

ان لامارك (١٧٧٤ - ١٨٢٩) الذي شق الدرب لداروين بكتابته « الفلسفة الحيوانية » (١٨٠٩) وبوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) ، مؤلف « التاريخ الطبيعي للانسان » اقترحا تفسيراً مادياً للفروق العرقية ، بموجب البيئة ، ولكن معايير التصنيف المعتمدة ذاتية جداً بالفعل . وانتشر استعمال النماذج النمطية وكثيراً ما عدت الفروق الجسدية كاشفة لفروق عقلية وسيكولوجية وثقافية .

ومنذ بداية القرن التاسع عشر ، كان هناك عدد من النصوص العلمية ، في التاريخ الطبيعي والانتروبولوجيا ، عنصري صراحة . وحاولت العلوم الانسانية ، مقلدة العلوم الفيزيائية المحترمة جداً الى أقصى حد ممكن ، ان تنسب للصفات السيكولوجية او الاخلاقية الطابع الوراثي الراسخ نفسه المرتبط بالخصائص الجسدية . وبما ان السود بسود بالوراثة ، فانهم ، بالضرورة « كسولون ومهملون » بصورة وراثية.

وتتميز عنصرية القرن التاسع عشر بالبحث عن ترابط بين النفس والجسد . وانتشرت في أوروبا ، في ذلك العصر ، فكرتان انتشاراً واسعاً . الاولى هي ان هناك فروقاً سيكولوجية باطنية بين مختلف العروق ، والثانية هي ان الشعوب ذات الدم الواحد هي ، وحدها ، التي تقتسم التراث الثقافي والعقلي نفسه . وصعود القومية التي حاولت تحديد الجماعات القومية بموجب معايير موضوعية واولت للغات والتواريخ القومية ، وكذلك للصراع الطويل ضد الثورة الفرنسية والتراث القومي لقرن الأنوار ، ان صعود القومية هذا شجع ولادة العنصرية التي اصبحت ، في الوقت نفسه ، نظرية في التاريخ وقوة سياسية .

وعمل هيردر ذو اهمية من هذه الناحية . ان هيردر عقلاني وانساني يرفض مبدأ التقسيم العرقي ، ولكنه مارس تأثيراً حاسماً في القومية الأوروبية ، وفي العنصرية بصورة غير مباشرة ، بفكرته الذاتية عن روح الشعب . ان حياة شعب ما وثقافته تتوحدان حول نسوغ وجواهر

أصيلة ودائمة هي أسس قوته . وتتكشف « روح الشعب » هذه لهيردر بالأساطير والأغنيات التقليدية والملاحم . وتعود هذه الى أصول الشعب وتجدد ، ان حفظت ، روحه . وكان لهذا المفهوم العضوي عن الأمة تأثير كبير جداً في صعود الخصوصية في أوروبا وقدم نقطة استناد سوف تستند اليها القومية القبلية ، قومية الأرض والموت ، قومية « الدم والأرض » .

وتعود الصياغة المنهجية للفكر العنصري في القرن العشرين الى ارثر دوجوينو . ويقوم كتابه « بحث في عدم تساوي العروق البشرية » (١٨٥٣ - ١٨٥٥) ، وهو مؤلف تركيبي ، متعدد الفروع العلمية ، على التاريخ والانتروبولوجيا وعلم اللغة . ان مبدأ العروق يوضح الحاضر والماضي والمستقبل . انه يحدد مصير الحضارات . واختلاط العروق هو سبب انحطاط الحضارات . ولا يستطيع اي عرق أن يحتفظ بنقاؤه الى ما لا نهاية . وكلما زادت هجنته زاد تفسخه . وهناك ، في رأي دوجوينو ، ثلاثة عروق : الاصفر والاسود والابيض . والعرق الاصفر مادي يفتر الى الخيال ، ولغته عاجزة عن التعبير عن فكر ميتافيزيكي . وبفتقر العرق الاسود الى الذكاء . وفي داخل العرق الابيض : ولد العرق الاري ، وهو نخبة جاءت من الهند ، التوتونيين ، وهو يملك فضائل النبيل وحب الحرية وعبادة الروحية . ودوجوينو ليس معادياً للسامية ، وهو يدين الرق ، ولكنه يفسر التاريخ العالمي بنظرية عرقية ويؤكد تفوق العنصر الاري . وقد تبنت أطروحاته حركة الوحدة الجرمانية واستخدمت أساساً للعنصرية والقومية الاشتراكية .

ولانكلترا ، أيضاً ، مؤلفها العنصري : فروبرت كنوكس (١٧٩٨ - ١٨٦٢) يؤكد ، عام ١٨٥٠ ، (في كتابه « عروق البشر ») ١ تفوق عرقين آريين هما السكسونيون والسلافيون . وجيمس هنت (١٨٢٣ - ١٨٦٩) المعجب بكنوكس ومؤسس جمعية لندن الانتروبولوجية ورئيسها ، اسهم ، هو أيضاً ، في نمو العنصرية بسعيه الى تحرير العلم من مستبقات غير موفقة مثل حقوق الانسان والايمان بالمساواة بين البشر . ويعتقد

كلا المؤلفين ان الصفات الاجتماعية فطرية وراسخة ، وتشمل المظاهر الاخلاقية والعقلية كما تشمل المظاهر الجسدية لشخص ما .

وهناك تفسير للتاريخ يركز على العوامل العرقية في نمو الحضارات اثر كثيراً في بعض أبرز الشخصيات الثقافية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . فهيوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) الذي سيطر ، دون نزاع ، على الحياة الثقافية الفرنسية في عصره يؤكد ، في كتابه « تاريخ الادب الانكليزي » (١٨٦٣) ، ان البشر مرتبطون بـ «شراكة دم وروح» . وبعد تين ، عموماً ، وضعياً وليبرالياً ، والامر هو نفسه بالنسبة للوجه الكبير الآخر للحياة الثقافية الفرنسية في ذلك العصر ، أرست رينان الذي تأثر بفويينو .

الا ان الفكر العنصري لم يصبح نظرية سياسية متماسكة الا بعد ان ضم الداروينية الاجتماعية . فالاصطفاء الطبيعي والصراع من أجل الحياة وبقاء الأكثر تكيفاً ، أغرت المؤلفين العنصريين فوراً . واصبحت الحتمية البيولوجية ، مطبقة على العلوم الانسانية ، بالنسبة اليهم ، معياراً يبرر ضروب اللامساواة الموجودة ، وتلك التي يجب ادخالها لاعادة النظام الطبيعي الذي دمرته الليبرالية والديمقراطية والثورة الفرنسية او الماركسية .

وكان هذا التركيب بين العنصرية والداروينية الاجتماعية عظيم الانتشار في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر . وهو معبر عنه ، بصورة مميزة ، في عمل جورج فاشيه دولابوج في فرنسا ، وأوتو آمون في ألمانيا . وهما لا يقتصران على تأكيد التفوق الجسدي والاخلاقي والاجتماعي للعرق الآري (وهو تفوق يقيمانه على حجم الدماغ ومعايير اجتماعية وانتروبولوجية واقتصادية) بل يقترحان ، فضلاً عن ذلك ، مفهوماً جديداً للطبيعة البشرية وفكرة جديدة عن العلاقات الانسانية . فهما يريان أن توزع البشر في المجتمع خاضع لحتمية صارمة وان ما من شيء يستطيع أن يحذف التحديد المسبق للعرق . والعنصر الآري هو الذي

حمل ، دائماً ، عبء التاريخ والذي أسس الحضارات وخلق الفنون والعلوم واكتشف بلداناً جديدة وولد ، في كل مكان ، الفعالية الاقتصادية .

...

ان هناك ، في رأي ممثلي هذه المدرسة ، ترابطاً ليس هو ترابط بين العضوية والفعالية العقلية فقط ، بل هو ، ايضاً ، ترابط بين قياسات البشر ودرجة تطورهم الروحي او بين ابعاد الجمجمة وفرص الارتفاع في السلم الاجتماعي . وقد كان التأثير المباشر للداروينية الاجتماعية ، متحدة مع العنصرية ، تجريد الكائن البشري من صفة القداسة والمعانة بين الوجود الاجتماعي والجسدي .

والمجتمع ، بالنسبة للعنصريين ، عضوية تنظمها قوانين مماثلة لقوانين العضويات الحية . والأنواع البشرية خاضعة للقوانين نفسها التي تخضع لها الأنواع الحيوانية ، والحياة البشرية ليست سوى معركة مستمرة من أجل الحياة والعالم ، بالنسبة اليهم ، يخص الأقوى ، أي الأفضل ، وفاشيه يقترح اطلاق اخلاق تقوم على « الاصطفاء » محل الاخلاق المسيحية التقليدية .

وقد أصبحت فكرة اللامساواة العرقية بين مختلف الشعوب مهيمنة عند منعتف القرن . وظهرت ، في أوروبا ، كتب عنصرية لا تخصى تعبر عن تركيب العنصرية والداروينية الاجتماعية . وكان لبعضها نجاح كبير جداً . فقد ترجمت مؤلفات غوستاف لوبون في علم النفس الاجتماعي ، وهي كتب كانت تعطي مكانة ذات أهمية خاصة للعامل العرقي ، الى ست عشرة لغة .

وقد لعبت الايديولوجية العنصرية دوراً أساسياً في السيرة الطويلة التي تؤدي الى تدمير ثقافة سياسية كاملة قائمة على العقلانية والفردية وحقوق الإنسان . ولم تقتصر هذه الافكار على غزو ألمانيا ، بل غزت ، ايضاً ، بلداناً أخرى ، كإيطاليا التي تبنت تشريعاً عنصرياً

عام ١٩٣٨ وفرنسا حيث وضع نظام فيتي ، اعتباراً من عام ١٩٤٠ ،
قوانين عنصرية قريبة جداً من قوانين نورمبرغ النازية .

العنف

العنف هو ، في معناه الأول ، التسبب بأضرار للآخرين ، بالقتل
والتشويه أو الجرح . ويمكن توسيع معنى المصطلح الى التهديد بهذه
الأفعال وإلى كل ما يضر معنوياً أو جسدياً بل يمكن أن يشمل تدمير
الممتلكات . وقد امتد بعض الكتاب السياسيين بمفهوم العنف إلى نتائج
الانظمة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية القمعية التي تضر
بالأشخاص الذين تحكمهم .

وتهتم النظرية السياسية بعنف الدولة المنظم وبضروب التمرد
العنيفة ضد الدولة . والبوايس هو ، بصورة طبيعية ، المسؤول عن حل
الفتن الداخلية ، والقوات المسلحة هي التي تتولى أمر العدو القادم من
الخارج . ويمكن للعنف ضد الدولة أن يتخذ شكل التمرد أو قتال
الشارع أو الاغتيال أو حرب عصابات أو حرب أهلية وثورة . ويختلف
الموقف السياسي الذي يجب تبنيه حيال مختلف نماذج العنف باختلاف
الموقف من الدولة أو مختلف نماذج الدول .

والتيار السائد في الفكر السياسي الغربي يعد العنف وسيلة غير
مستحبة ، ولكنها ضرورية أحياناً ، لبلوغ غايات سياسية . ويمكن
تبرير حد أدنى من العنف من جانب الدولة للمحافظة على النظام
الاجتماعي ، ولكن ذلك يكون ، فقط ، ضمن الحدود التي يعينها القانون
وفي اطار نظام يتمتع بتأييد أغلبية شعبه . ويمكن ، أيضاً ، تبرير التمرد
العنيف ، ولكن ذلك ، فقط ، ضد الطغيان ويجب تجنب الحروب
باستخدام الدبلوماسية والتجارة والحقوق الدولية لتسوية المسائل .
ولكن الحروب مشروعة عندما تقع للدفاع عن الأمن القومي أو المحافظة
على بعض المبادئ (راجع الحرب العادلة) .

الا أن بعض الايديولوجيات تعد العمل العنيف جيداً وضعياً . فقد وجدت الفاشية العنف لانه وسيلة لتوسيع قوة الدولة ويستطيع ان يوحى بالبطولة والتضحية بالذات والمحبة بين البشر . وقد امتدحت بعض ايديولوجيات اليسار ، ايضاً ، التمرد العنيف لان العنف محرر على المستوى السيكولوجي ، ينمي الشجاعة والكبرياء ويحرض بعض الناس على التمرد . ونجد هذه الافكار في أحد أهم الكتب النظرية حول التمرد العنيف لجورج سوريل ، « تأملات في العنف » (١٩٠٨) . وهذا الكتاب تقريظ للعصيان العنيف للطبقة العاملة بالاضراب العام لاسقاط المجتمع البورجوازي المتهاافت (راجع النقابية الثورية) .

وقد رفعت الثورة العنيفة ، ايضاً ، الى مصاف المثل الاعلى من جانب حركات تبذل جهدها للحصول على التحرر الوطني . فقد عرض فرانز فانون ، في سياق حرب الجزائر ، وفي بداية الستينات ، الاثر المظهر والمحرر للتمرد العنيف ضد الاستعمار .

ويمكن ان نميز شكلين للعنف : العنف كأداة والعنف كتعبير . فالمرء يسعى ، باستعماله العنف كأداة ، الى بلوغ أهداف نوعية بايقاعه اضراراً أو بان يكون له دور الردع . أما العنف كتعبير فردي أو جماعي ، فهو غاية في ذاته ، وما يحكم عليه ليس نتائجه النوعية بقدر ما هو البطولة الناجمة عنه .

وقد يحسن ، من وجهة النظر السياسية ، التمييز بين افعال العنف التلقائية وافعال العنف المنظمة ، بين نوع العنف الذي يولد من احتجاجات جماهيرية والعنف المنظم من جانب مجموعة محددة . ويمكن قياس فداحة الاضرار المقترفة وطبيعة الأهداف . فليس لمواجهة بين البوليس ومراقبي اضراب ، مثلاً ، المتضمنات السياسية التي تكون للعنف من أجل التأمر على حياة الاعضاء الرئيسيين في حكومة . ولكن الامر يدور ، في الحالتين ، حول عنف سياسي .

وهناك مسألة نظرية هامة هي معرفة كيف يرتبط العنف بالحكم .
ان معظم المنظرين يعدون العنف عنصراً من عناصر ممارسة الحكم . ولكن
حنة آرندت ادعت ان العنف طباق الحكم على اعتبار ان الحكم يأتي من
العمل التعاوني للجماهير ، في حين لا يستند العنف الى عدد القاعلين بل
الى التكنولوجيا التي يمكن ان تضخم التدمير .

وغالباً ما استهدفت التعريفات المعطاة للعنف تبرير شكل من العنف
وادانة اشكال أخرى . فعندما يكون العنف المنظم من جانب الدولة ،
يقال انها القوة مقابل اعمال العنف السياسي الموجهة ضد الدولة .
ويستطيع كثيرون ممن يستعملون هذا التمييز ان يقولوا ان القوة
مشروعة في حين ان العنف ليس كذلك . وبالمقابل ، يصل سوريل الى
نتائج معاكسة . وعندما يدان عنف الاستعمار ، كما فعل قانون ، فان
ما يوصف بالعنف هو نظام اجتماعي وسياسي كامل : وهذا ما يتضمن
ان التمرد العنيف ضد هذا النظام مبرر .

ولاستعمال كلمة « عنف » نفسها ، للدلالة على فعل تحريبي من
جانب عملاء للدولة او من جانب المعارضة ، معنى سيامي . ويصبح المراء
اكثر دقة اذا تأمل الفعل ، لا العميل ، أولاً ، وبإصداره ، بعد ذلك ،
احكاماً أخلاقية بصدد معرفة ما اذا كان الفعل مبرراً . ويمكن لتعريف
يركز على العنف الجسدي ، حصراً ، ان يبدو وكأنه يخفض من تقدير
الأذى الذي تحدثه بعض الأنظمة الاجتماعية ويبالغ في أهمية العنف
كوسيلة احتجاج . الا أنه كلما ضاق التعريف زاد وضوحه ، ولدينا
مفاهيم أخرى لوصف الشرور التي يعانيها بعضهم سيكولوجياً
وأخلاقياً .



الفهرس

٥	- المؤلفون
٩	- مقدمة
١١ - ٩٧	- حرف الالف
٩٩ - ١٤٣	- حرف الباء
١٤٥ - ١٩٥	- حرف التاء
١٩٧ - ٢٠٩	- حرف الثاء
٢١١ - ٢٣١	- حرف الجيم
٢٣٣ - ٢٩٠	- حرف الحاء
٢٩١ - ٣٢٧	- حرف الدال
٣٢٩ - ٣٥٤	- حرف الزاء
٣٥٥ - ٤٠٢	- حرف السين
٤٠٣ - ٤٣٧	- حرف الشين
٤٣٩ - ٤٥٠	- حرف الصاد
٤٥١ - ٤٥٧	- حرف الضاد
٤٥٩ - ٤٦٤	- حرف الطاء
٤٦٥ - ٤٩٢	- حرف العين

1998/3/ 16 2...

[illegible]

ان الاخرين يقدرون الرياضه هي امر قديم لان ابن ارسطو اسند الفكر را حرقه ، فالطريقه تبقي
عندهم ، لانهم فيهم انهم الفيلسوف هم يكتفون - "حيثما انسى كذا"

وكانت التربية السياسية - مع هي الذي تكمن أدم من الحر. والد - لسي الحق ورجل النور -
الذي يتحارب مع الفيلسوف من أجل تكوين المجتمع العادل

وجمهورية الله إذ أن الله في أوجبه لا يرد: بل قد قس سريته حسب سيرة التكميل - مع حور
(السياسي) الذي هو - ولة في أكتاف جفيا ربيع الله

[illegible]